

HEGEL

CIENCIA DE LA LOGICA

SOLAR / HACHETTE

CIENCIA DE LA LÓGICA

BIBLIOTECA “SOLAR”

dirigida por

GREGORIO WEINBERG

G. W. F. HEGEL

CIENCIA DE LA LÓGICA

Traducción directa del alemán de

AUGUSTA Y RODOLFO MONDOLFO

Prólogo de

RODOLFO MONDOLFO

SOLAR / HACHETTE

Título del original alemán:

WISSENSCHAFT DER LOGIK

(Verlag von Felix Meiner in Leipzig, 1948)

1948

1ª edición castellana: Librería Hachette, agosto 1956

2ª edición castellana: Ediciones Solar S. A., julio 1968

3ª edición castellana: Ediciones Solar S.A., enero 1974

4ª Edición castellana: Ediciones Solar S. A., julio 1976

La distribución y venta de esta obra
se hace por convenio especial entre

EDICIONES SOLAR S.A Y LIBRERÍA HACHETTE S.A.

P R Ó L O G O

A PESAR de la importancia que tiene entre las obras hegelianas la *Wissenschaft der Logik* (Ciencia de la Lógica), no existía hasta una fecha no lejana (1929) sino una única traducción: la versión italiana, excelente por cierto, de Arturo Moni (Bari, Laterza, 1925, en tres tomos), a la que se agregó, en la fecha indicada, la inglesa de Johnston y Strutbers, seguida por la francesa de S. Jankélévitch (París, Aubier, 1947-1949). Todas las traducciones hasta entonces publicadas (francés, inglés, castellano, etc.) que se conocían con el título de *Lógica de Hegel,* provenían de la exposición más breve y sintética que constituye la primera parte de la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio), publicada por Hegel en 1811, y ampliada sucesivamente por él mismo en la segunda edición de 1821 y en la tercera de 1830, y por sus discípulos Von Henning, Michelet y Botoumann en la edición de 1832-45 que suele llamarse *La Gran Enciclopedia,* y contiene los agregados (Zusätze) introducidos por los tres discípulos mencionados utilizando apuntes de las clases, preparados por el autor o recogidos por alumnos.

Incluso la muy conocida traducción francesa de Augusto Véra *(Logique de Hegel, traduite pour la première fois et accompagnée d'un commentaire perpétuel, Paris, Ladrange, 1859, en 2 vols.; 2ª ed. Germer Baillière, 1874),* ha sido hecha sobre la primera parte de la *Enciclopedia,* siguiendo la edición de Voz Henning (primera parte de la *Gran Enciclopedia),* a cuyos agregados añadió Véra sus propios comentarios, resumiendo partes de la obra mayor. Versiones de la primera parte de la *Enciclopedia* son igualmente las traducciones españolas de la *Lógica* (de A. M. Fabié, 1172; de Antonio Zozaya, 1892; y de Ovejero y Maury, 1ª y 2ª edición sin fecha, 3ª de 1918 y 4ª de 1944).

No es difícil comprender porqué la *Ciencia de la Lógica* no tuvo, antes de las traducciones indicadas, otra traducción íntegra que la italiana de Moni, precedida únicamente por la traducción y el resumen de unas pocas panes al inglés por obra de Stirling (*The Secret of Hegel*, London, 1865; 21 edición 1898). La redacción de la lógica contenida en la primera parte de la *Enciclopedia* tenía la ventaja de ofrecer, junto con las otras dos partes, todo el sistema hegeliano; y aun cuando se la publicaba aislada, ofrecía una exposición sintética más breve y accesible, que podía satisfacer con menor esfuerzo las exigencias del público culto en general, mientras los especialistas podían y

debían acudir, para la exposición más amplia y profundizada (naturalmente más difícil) al texto alemán original. Además, las partes de crítica de las ciencias contemporáneas (matemáticas y naturales) ampliamente desarrolladas en la *Ciencia de la Lógica*, envejecían en ciertos aspectos, frente a los progresos continuos de la ciencia.

Sin embargo, en la serie de las obras de Hegel, la *Ciencia de la Lógica* tiene, como hemos dicho, un lugar muy destacado. Después de la *Fenomenología del Espíritu* (1807), presentada por Hegel, en el subtítulo, como "primera parte del sistema de la ciencia", la Ciencia de la Lógica, escrita entre 1812 y 1816, debía, por expresa declaración del Prefacio de la primera edición, constituir la segunda parte, juntamente con la *Filosofía de la naturaleza* y la *Filosofía del espíritu*, que debían seguirla. Pero al suprimir, para la segunda edición de la Fenomenología (edición póstuma, en 1832), el subtítulo mencionado[1] Hegel ya parecía considerar esta obra como una introducción, más bien que como la primera parte del sistema de la ciencia.

El sistema, en su consideración más madura, que resulta de la misma estructura de la *Enciclopedia*, quedaba constituido por dos partes, una racional —la *Lógica* o ciencia del espíritu puro o de la idea en sí—, y una real, o ciencia de la realización del espíritu y la Idea, distinta en la realización natural (*Filosofía de la naturaleza*, en que la Idea sale de sí misma) y realización espiritual (*Filosofía del Espíritu*, en que la Idea vuelve a sí misma.)

Este plan de desarrollo del sistema de Hegel, por su expresa declaración[2], se realizó íntegramente sólo en la forma más sintética, de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. El desarrollo más amplio, que se había iniciado —después de la *Fenomenología*— con la *Ciencia de la Lógica*, no se realizó en proporciones correspondientes en lo que respecta a las otras dos partes, sino únicamente, como observa Croce en su prefacio a su traducción de la Enciclopedia, en lo que se refiere a la sección de la filosofía del espíritu, constituida por la *Filosofía del derecho* (1821).

La exposición más amplia del sistema quedó así interrumpida y limitada a la *Fenomenología* y a la *Ciencia de la Lógica*. Y aun cuando pueda aceptarse la observación de Croce, de que en cada uno de los libros de Hegel se encuentra siempre todo lo que hay de sustancial y duradero en su pensamiento[3], sin embargo, cabe reconocer, en la misma vinculación mutua de las dos obras mencionadas, una distinción esencial entre ellas: la *Fenomenología* contiene en cieno modo la gnoseología hegeliana; la *Ciencia de la Lógica,* la metafísica.

---

[1] Véase la nota al primer prefacio de la *Ciencia de la Lógica,* agregada a la 2ª edición, probablemente en la misma fecha del segundo prefacio (noviembre de 1831). La 2ª edición apareció (1832) con carácter póstumo.

[2] Véase. la nota al primer prefacio de la *Ciencia de la Lógica,* citada en nuestra nota anterior.

[3] Prefacio citado de la *Enciclopedia.*

Hay que diferenciar, por lo tanto, radicalmente esta lógica de la lógica formal, tradicional; y en esta diferencia estriba justamente la gran importancia Filosófica de este libro en el sistema de Hegel, y el interés fundamental que presenta su estudio, aun cuando implique la exigencia de afrontar y superar graves dificultades de lectura e interpretación.

Para volver menos difícil la tarea del lector, y ofrecerle desde ahora una orientación, me parece oportuno dar en este prólogo una rápida síntesis de la *Fenomenología* y de la *Ciencia de la Lógica* que, al informar acerca de su contenido esencial, muestre su vinculación recíproca, y permita vislumbrar la relación que van a tener con ellas las otras partes del sistema, es decir, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu.

La *Fenomenología* quiere señalar en el prefacio el alejamiento de Hegel con respecto a la filosofía romántica e imaginativa de Schelling, oponiéndole la filosofía especulativa, que debe ser ciencia y no simple amor a la ciencia. Los discípulos de Schelling creen que la verdad no debe ser objeto de comprensión, sino de contemplación y entusiasmo; adoran un absoluto en cuya unidad todas las cosas se vuelven idénticas, así como en la oscuridad nocturna todos los gatos son pardos. Pero la filosofía no debe poner inicialmente lo absoluto, sino mostrar cómo deviene y se crea; porque lo absoluto no es sustancia dada de inmediato, sino sujeto que realiza su concepto. Lo absoluto convertido en real es para Hegel el espíritu; y la Fenomenología va a mostrar el conocimiento que el espíritu logra progresivamente de sí mismo.

Punto de partida, para el espíritu individual así como para el universal (*Weltgeist*), es la conciencia empírica del mundo sensible; de ella surge la autoconciencia, y luego la razón, y por fin el espíritu, en un movimiento progresivo, en que el grado inferior queda eliminado y conservado al mismo tiempo, es decir superado (*aufgehoben*) en una realización más elevada.

El conocimiento inicial, el del ser inmediato, ofrece una apariencia de ser; una apariencia que, de acuerdo con la observación de Heráclito, se convierte sin cesar en su opuesto: el día en la noche, el calor en frío, etcétera. Pero la conciencia no acepta pasivamente las apariencias inmediatas, sino que las reúne en grupos, y así logra la percepción (*Wahrnehmung* aprehensión de lo verdadero), en que las relaciones recíprocas entre las apariencias resultan más verdaderas que las apariencias mismas_ Surge así el esfuerzo por aprehender la relación entre los objetos diferentes, y esto es el intelecto (*Verstand*), tentativa de comprensión que en el cambio incesante quiere encontrar la ley del cambio, siempre idéntica a sí misma.

En este esfuerzo de coordinación, la conciencia se ha vuelto activa, y se da cuenta de que ella es la autora de la organización de las intuiciones; y con eso logra no solamente un conocimiento más hondo de las cosas, sino también una revelación de sí misma: la autoconciencia (*Selbsbewusstsein*); Se toma a sí misma por objeto; pero en eso experimenta la inquietud de salir de la subjetividad y alcanzar la certeza de que el no yo (objeto) es idéntico al yo

(sujeto). En esta fase se llama razón (*Vernunft*): esfuerzo por explicar e l objeto por medio del pensamiento.

Investigando la interioridad del mundo, la razón descubre que las cosas son verdaderas sólo en cuanto se reducen a conceptos o leyes; pero la ley, que era hipotética y *a posteriori* para el intelecto, se vuelve necesaria y *a priori* para la razón, que se afirma soberana en la intuición de las leyes. "Lo que tiene que ser, existe efectivamente" (*Was sein sell, ist in der Tat auch*); esta fórmula de la Fenomenología prepara la posterior: "lo que es racional es real" y viceversa, que aparece por primera vez en el Prefacio de la *Filosofía del Derecho* (1821, pág. XIX), y se repite en la Enciclopedia (§ 6, *Zusatz*).

Sin embargo, Hegel admite también en la *Fenomenología* la existencia de lo irracional, y cierta refractariedad de la naturaleza con respecto a la razón. El pensamiento quiere imprimir su sello sobre el mundo, quiere objetivarse en la creación de la civilización; y en esta tentativa cae en errores; pero a través de ellos se realiza un orden social: la razón se convierte en realidad objetiva, es decir, en espíritu.

Hegel examina esta realización del espíritu en el mundo moral, la familia y la sociedad, a través de los conflictos, errores y fracasos que aparecen en la vida y la historia. Considera la autonomía que el espíritu logra en la moralidad, el tramito de la vida individual a la vida moral colectiva, donde los hombres viven unos para otros y realizan así lo absoluto, el reino de Dios. Llegamos de esta manera a la religión, en cuyo desarrollo Hegel distingue tres momentos: religión de la naturaleza, religión del arte (la de Grecia), y religión de la interiorización del espíritu o revelación interior de Dios (cristianismo). Pero también esta religión manifestada debe purificarse de las representaciones, los símbolos y los mitos; debe llegar al saber absoluto, en el cual el espíritu no admite otra verdad que la engendrada por su propio movimiento.

Con esto termina la *Fenomenología*, y empieza la ciencia del espíritu puro, es decir, la *Ciencia de la Lógica*, a la que debían seguir las ciencias del espíritu realizado, o filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu, desarrolladas luego solamente en la Enciclopedia. La historia subjetiva, cuyo desarrollo Hegel había reconstruido en la Fenomenología, va a tener su paralelo en la historia objetiva reconstruida por el sistema de la ciencia, en la lógica, la filosofía de la naturaleza y la del espíritu.

La nueva lógica con que Hegel (Cfr. el *Prefacio*) quiere sustituir la tradicional, se plantea, como dice la *Introducción*, el problema procedente de la gnoseología kantiana, cuyo dualismo, de pensamiento y ser, cerraba el tránsito de nuestra conciencia al ser en sí (*noúmeno*). Hegel rechaza ese dualismo y el fantasma de lo incognoscible; el pensamiento es el ser o *noúmeno* verdadero. Sin embargo, debemos conocerlo; lo que no se logra con aceptar empíricamente las determinaciones del pensamiento, ofrecidas por la lógica tradicional, sino con engendrarlas y coordinarlas- mediante el movimiento dialéctico del pensamiento mismo. Así como la *Fenomenología* ha mostrado que cada forma

de la conciencia, al realizarse, se niega para resurgir más rica en la negación de la negación, del mismo modo la *Lógica* debe mostrar el mismo movimiento dialéctico en el sistema de las categorías del pensamiento puro, cuya cadena no se desarrolla por deducción, analítica, que extrae de los eslabones antecedentes los sucesivos, sino en un proceso sintético creador, engendrado por lo insatisfactorio inherente a cada eslabón. La filosofía no hace otra cosa que seguir al pensamiento en esta dialéctica.

Así la *Ciencia de la Lógica* inicia su desenvolvimiento, en el cual se distinguen tres partes: la lógica del *ser*, la de la *esencia* y la del *concepto*.

La noción del ser es la primera y más vacía entre todas; pero su misma falta de contenido engendra un desarrollo progresivo de determinaciones, en que la lógica sé presenta como ciencia del pensamiento y ciencia del ser al mismo tiempo. El *ser*, vacío de todo contenido, es en efecto idéntico a la *nada*; pero en esta identidad de términos contradictorios, el ser-nada indeterminado se determina, y tenemos así el *devenir*, negación de la nada que era negación del ser. Del ser puro he-nos pasado al ser *determinado* o *existencia* (*Dasein*); se ha presentado así la determinación del ser o *calidad*, que, como determinación, es un *límite* o negación de lo *otro* ("toda determinación es negación", decía Spinoza). Pero el ser finito es contradictorio, porque no existe sin el límite, y en éste se niega a sí mismo; debe, por tanto, negar el límite, y en esta negación de la negación aparece su infinitud verdadera.

Considerado en tal infinitud (que es referencia a sí mismo o ser por sí) el ser determinado es lo *Uno*, que excluye todo otro ser cualitativamente idéntico a él mismo; así, en esta exclusión y oposición, de lo uno salen los unos (múltiples). Síntesis de estas tesis (uno) y antítesis (múltiples) es la *cantidad*, que es, a su vez, antítesis de la cualidad, y es también una determinación inestable, por su capacidad de aumento y disminución. Pero ella tiene determinaciones constantes en las relaciones matemáticas, síntesis de la cualidad y la cantidad, que Hegel llama *medida*, ordenadora de toda la naturaleza.

Sin embargo, aun en la medida la cantidad está en fluctuación continua, engendrando por sus cambios también cambios de cualidad, así que nos encontramos todavía en una progresión infinita. Para salir de ella es preciso reconocer el infinito verdadero, esto es, el ser determinado por sí mismo, que permanece constante en la multiplicidad variable de sus formas inmediatas. Este ser es la *esencia*, con que se pasa de la primera a la segunda parte de la lógica: la lógica de la esencia.

La esencia es negación del ser inmediato, el cual, sin embargo, a pesar de ser apariencia ilusoria, está en relación con el ser esencial. Toda relación, pues, puede ser de dos especies: consigo mismo (*identidad*: A es A) y con otro (*diferencia*: A no es no-A). Pero los dos tienen vinculación mutua: no-A tiene sentido únicamente en relación con A; la oposición incluye una coincidencia, sin la cual no habría relación.

La filosofía, por ende, no puede aceptar las separaciones establecidas por el intelecto; ella descubre que todos los seres son opuestos (*entgegengesetzt*); y en esa oposición, que es distinción y vinculación al mismo tiempo, se funda la dialéctica, que reconoce con Heráclito en la lucha la generadora de todas las cosas. He aquí la nueva lógica, dinámica, heredera de la identidad de los opuestos teorizada por el Cusano, Bruno y Bohme, y de la dialéctica triádica de tesis —antítesis— síntesis, sistematizada por Fichte. La nueva lógica descubre en la oposición la unidad de todas las determinaciones lógicas y reales, cuya multiplicidad se organiza así y se dispone en un sistema.

Sin embargo, la verdadera antítesis o contradicción *Widerderspruch*), tal como es la oposición inicial de ser y no-ser, queda sustituida, en el desarrollo progresivo del sistema de Hegel, por la simple oposición (*Entgegensetzung*), que muy a menudo es pura distinción; en esto estriba, según la crítica acertada de Croce[4], el defecto esencial de la lógica hegeliana: el haber aplicado a la conexión de los distintos la forma propia de la dialéctica de los *opuestos*.

El desarrollo del sistema dialéctico parte del ser inmediato, que por su misma existencia se relaciona y opone a su fundamento; es decir, tiene relación, sea con otras existencias inmediatas (apariencias), sea con la esencia que las sostiene a todas, de manera que cada una es apariencia de la esencia, o sea *fenómeno* (*Erscheinung*). Pero la esencia no contiene nada más que lo que aparece en el fenómeno; no hay oposición entre un interior (esencia) y un exterior (fenómeno); el fenómeno es la manifestación completa de la esencia, vale decir, es *realidad* (*Wirklichkeit*). La totalidad de los fenómenos es lo absoluto, o sea la sustancia, que, como lo vio Spinoza, se identifica con la multiplicidad total de sus determinaciones o accidentes. Por esta identidad, empero, la sustancia no puede ser una unidad abstracta y vacía, sino que es la productora activa de sus accidentes, la causa de sus efectos.

Sin embargo aquí, con la cadena de las causas y los efectos, nos encontramos otra vez amenazados por un proceso al infinito. Hegel, empero, logra evitarlo, considerando que la causa contiene su efecto y está contenida en él, de modo que la relación entre ellos es de identidad, y tiene su verdad en la acción recíproca, unidad profunda de la cadena causal.

El falso infinito trascendente, simbolizado por la recta interminada en ambas direcciones (infinito del intelecto: *Verstand*), se sustituye así con el verdadero infinito, inmanente en lo finito y simbolizado por la figura perfecta del círculo (infinito de la Razón: *Vernunft*). Este infinito verdadero, honda unidad del ser, que está por debajo de toda dispersión aparente de la multiplicidad, es el que la Razón descubre para el tiempo y el universo, en la naturaleza intrínseca y el concepto de ellos. Queda superado así el punto de vista de la separación y

---

[4] *Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel*, traducción de F. GONZÁLEZ Ríos, Ed. Imán, Bs. Aires, 1943, cap. IV: La relación de los conceptos distintos y la falsa aplicación de la forma dialéctica.

antítesis, propio de la lógica de la esencia y sus categorías; y de esta manera llegamos a la tercera parte de la lógica a través del siguiente proceso dialéctico triádico: 1) lógica del ser (*tesis*); 2) lógica de la esencia (*antítesis*); y 3) lógica del concepto (*síntesis*).

El concepto (*Begriff*, de *be-greifen* = *con-cipere*) significa justamente una síntesis o unificación de elementos distintos, y sin embargo inseparables. Es lo universal que engendra sus diferenciaciones o momentos, e inversamente los recoge en su propia unidad. Sin la diferenciación y unificación correlativa, lo universal sería una abstracción vacía, tal como un triángulo que no fuera equilátero, ni isósceles ni escaleno. Por tener su plenitud concreta, lo universal debe dirimirse: el género en las especies, la especie en los individuos.

Por este su poder creador, lo universal se convierte en lo particular y en lo individual; y el *juicio* expresa la identidad entre lo primero y los segundos. Lo cual sirve para llevar de nuevo la multiplicidad de las determinaciones a la unidad del concepto, pero previa desmembración de lo universal en sus momentos, cuya manifestación Hegel reconoce en el juicio (*Urteil,* interpretado por él como división en panes: *Treile*).

En el silogismo (*Schluss*), en cambio, que es una síntesis de juicios, se unifican e identifican los tres momentos: lo universal o término mayor, lo particular o término medio, y lo individual o término menor. Juicio y silogismo tienen ambos tres especies paralelas: 1) de existencia, 2) de reflexión, 3) de necesidad, agregándose para el juicio una cuarta especie, el juicio de concepto, como tránsito entre el juicio y el razonamiento.

El *juicio de existencia* (ej.: esta rosa es roja) une débilmente un objeto, que tiene también otras cualidades, con una cualidad, que pertenece también a otros objetos; y puede ser afirmativo o negativo o infinito.

El *juicio de reflexión* (ej.: esta planta es curativa) relaciona dos seres (planta y enfermedad), superando la pura comprobación de una existencia inmediata; puede ser individual, particular o universal. El *juicio de necesidad* (la rosa es una flor) afirma la identidad entre el sujeto y un género; puede ser categórico, hipotético o disyuntivo. El *juicio de concepto* (esta rosa es hermosa) expresa la conformidad de un sujeto respecto a su concepto; puede ser asertórico, problemático o apodíctico; pero, siendo un juicio mediato, nos lleva ya al dominio del razonamiento, cuya forma lógica es el silogismo.

La primera forma del silogismo (*silogismo de existencia*) es puramente formal, y muestra que un individuo (I) por medio de un particular (P) puede incluirse en lo universal (U):I-P-U. Pero esta unión —que puede presentarse también en otras dos figuras: P-I-U e I- U-P— es puramente accidental, lo cual vuelve vana toda la combinatoria de Lulio y Leibniz.

En el *silogismo de reflexión* el término medio es una totalidad de individuos (ej.: todos los hombres son mortales, Fulano es hombre, por lo tanto es mortal); por eso la premisa mayor, por ser inductiva, debe basarse ya en la conclusión, y no puede funda-mentar la necesidad de ella. Tal demostración puede darla sólo

el silogismo de necesidad, en el cual el término medio es un universal concreto, una naturaleza general que, al ser poseída por el individuo, le atribuye necesariamente todas las determinaciones propias. En sus formas (categórica, hipotética y disyuntiva) este silogismo pone siempre al género como conteniendo las especies, y al individuo como incluso en el género y una de sus especies. Volvemos así a la definición del concepto como universal que implica al mismo tiempo la distinción y la identidad de sus momentos múltiples.

El silogismo, como forma del pensamiento que individualiza lo universal y universaliza lo individual, se aplica a todo lo pensable. El mundo, el sistema solar, la sociedad humana, etcétera, pueden pensarse únicamente porque en cada uno de ellos la vinculación recíproca de sus momentos constituye un gran silogismo.

De esta manera el concepto formal se llena de contenido; y se efectúa el tránsito a la objetividad, cuya multiplicidad sensible debe volverse inteligible mediante la conversión de los seres individuales en momentos de un único sistema, distintos y solidarios mutuamente al mismo tiempo. El *objeto* es el concepto, cuya forma se ha llenado de contenido, pero de un contenido pensado, de minera que la objetividad de que se trata aquí pertenece todavía a la lógica y no a la filosofía de la naturaleza.

La lógica, por ende, considera las formas de unificación de ese objeto. Primero: el *mecanismo*, en el cual los elementos, por ser homogéneos, tienen una relación mutua puramente exterior, al formar un agregado o sistema, como el sistema solar en su aspecto mecánico. Una relación intima y una verdadera unidad puede existir sólo entre elementos heterogéneos que tienden a una síntesis, es decir, en el *quimismo*. Pero, en la síntesis química los elementos pierden sus diferencias; no hay en ella, como hay en el concepto, un universal diferenciado, en el cual la unificación no elimina la multiplicidad. Esta condición se encuentra en la *teleología*, en la cual la multiplicidad de los seres distintos depende de un -único y mismo fin.

Mecanismo, quimismo y teleología forman así una tríada dialéctica de tesis; antítesis, síntesis. Sin embargo, en la teleología continúa existiendo aún la oposición de fin y medio, concepto y objeto. Su unificación se logra en cambio en la *Idea*, que es la realidad que corresponde a su propio concepto y lo contiene, y por ende es la que debe ser en sí y por sí. La Idea por lo tanto es identidad del ser y el pensamiento; y tiene ella también su dialéctica.

En su forma inmediata es la *Vida*, en que la Idea queda encerrada en el objeto sin llegar a la autoconciencia, alcanzada en cambio por el *Conocimiento*, que supera el dualismo de sujeto y objeto, reduciendo el segundo al primero. De la fase pasiva y analítica del conocimiento el pensamiento pasa a la sintética, estableciendo las relaciones que tornan inteligible al mundo y lo organizan. El pensamiento en esta actividad toma conciencia de sí mismo y de su soberanía; se hace legislador del mundo; supera el dualismo de objeto y sujeto; llega a la identidad de pensamiento y ser, comprendiendo todas las determinaciones de

ambos como momentos propios. De esta manera la razón se ha convertido en la Idea absoluta, último y supremo término de la lógica hegeliana.

El desarrollo dialéctico que presenta la *Ciencia de la Lógica* resulta para Hegel también de la historia de la filosofía, de la que saca él muchas sugestiones. El empleo de la historia como ratificación de la teoría, vislumbrado primeramente por Aristóteles, se ha organizado y sistematizado en Hegel por vía de una honda conciencia histórica que atribuye a la filosofía la tarea de recorrer, en rápida síntesis, el camino que el espíritu universal (*Weltgeist*) ha recorrido en un desenvolvimiento de centenares de siglos.

A la *Idea*, que la lógica alcanza como supremo grado perfecto, se opone luego la naturaleza como negación, y a ésta el espíritu como negación de la negación. La *Filosofía de la Naturaleza* y la *Filosofía del Espíritu* se presentan por lo tanto como segunda y tercera panes del sistema en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, aplicándose siempre —no sólo en la relación mutua, sino también en la estructura interior de cada parte— esa forma dialéctica que hemos visto en la lógica, y que para Hegel es la forma propia de todo conocimiento filosófico.

La filosofía de la naturaleza, en efecto, se desarrolla por tres momentos (tesis, antítesis o negación, síntesis o negación de la negación), en los cuales la idea como naturaleza está: 1) en la determinación de la exterioridad e infinito aislamiento o desmembración (la *Mecánica*); 2) en la determinación de la particularidad, en que el ser en sí es la individualidad natural (la *Física*); y 3) en la determinación de la subjetividad, en que las diferencias reales de forma son llevadas a la unidad ideal (la *Orgánica*).

La filosofía del espíritu a su vez presenta los tres momentos siguientes de desarrollo: 1) el espíritu en la forma de la relación consigo mismo (Espíritu subjetivo); 2) el espíritu en la forma de la realidad, como de un mundo (el de la cultura) producido o por producirse por él (Espíritu objetivo); y 3) el espíritu en la unidad de su objetividad y su idealidad o concepto (Espíritu absoluto).

Con el Espíritu absoluto concluye todo el sistema de la ciencia, expuesto por Hegel íntegramente en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

* * *

Con este rápido resumen sintético, que muestra la línea de desarrollo y el significado esencial de la lógica hegeliana y de todo el sistema, indicando la posición de la primera en el organismo total del segundo, he tratado de esclarecer previamente a los lectores el camino que van a recorrer en la Ciencia de la Lógica. Tengo que agregar ahora, para terminar, unas pocas palabras acerca de la traducción que he efectuado con la valiosa cooperación de mi esposa[5], y que presento al público como homenaje a su memoria.

---

[5] A quien también, se debe la traducción castellana de *La edad heroica de la ciencia*, de W. A. Heidel (Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1946), del *Heráclito*, de Spengler (La misma editorial, 1947) y de

La edición alemana, empleada para esta edición, es la edición crítica cuidada por Georg Lasson, y publicada en la *Philosophischen Bibliothek* de la editorial Félix Meiner (Leipzig, 1923; hay reimpresiones de 1934 y 1948). Primera y fundamental exigencia en la traducción de una obra como la presente, nos ha parecido la fidelidad escrupulosa al texto, porque el rigor y la precisión que caracterizan la terminología y la forma estilística de Hegel, no admiten libertades sin que estas signifiquen alteraciones del pensamiento expresado por el autor.

Por cierto que, como se ve en la ya mencionada traducción francesa[6], puede un traductor experimentar a menudo la tentación de sustituir la versión literal por una -paráfrasis libre, puesto que, como lo recuerda P. Rocques[7], "la oscuridad de Hegel es proverbial". Pero hay que tener en cuenta al respecto las acertadas observaciones del mismo Rocques que me parece oportuno citar:

"Es verdad que su lenguaje es pesado y sin adornos. Él menospreciaba los falsos adornos estilísticos, quería hablar al espíritu, no a la imaginación o al corazón ... Quien guste de la filosofía de Hegel, gustará también de su estilo. Éste es un poco pesado, arrastrado, tal vez enredado, pero tiene una precisión muy cuidadosa, porque Hegel trabajaba prolijamente, corrigiendo sin cesar, como lo prueban la gran cantidad de tachaduras de sus manuscritos; la corrección gramatical es perfecta; la frase, sólidamente construida, es imagen exacta del pensamiento hegeliano, trabajado, sutil y complicado, pero elevado y firme. .. Las obras de. Hegel aparecen, en la severidad extremada de la forma, siempre más llenas de pensamiento preciso, a menudo tan rigurosamente exacto que no puede cambiarse ni una palabra. Para volvernos prudentes en nuestra valoración, meditemos sobre el juicio de K. Hillebrand, que amaba el bello estilo y no era hegeliano.

"Deberíase hablar (dice Hillebrand) del lenguaje de Hegel con más respeto. Por cierto que su sintaxis es muy complicada y confusa, pero su vocabulario es único en la prosa alemana: la palabra es siempre apropiada, a menudo atrevida, generalmente original, llena de relieve conforme al espíritu del idioma alemán."

Estas observaciones justifican nuestra preocupación de fidelidad al texto. Alejarse de él sin necesidad, alterar la expresión dada por Hegel a su pensamiento, so pretexto de volverla más clara y accesible, implicaría en este caso más que nunca un peligro de traicionar el pensamiento mismo. Sin duda, a veces resulta indispensable introducir alguna palabra aclaratoria, dar vuelta el período, dividirlo en dos o más, cuando es más largo e intrincado. Hegel suele componer, a menudo, períodos complicados, y referirse en ellos a cosas o

---

Las neurosis de la infancia, de FRANZ HAMBURGHER (Ed. Americalee, Colección "Los fundamentos", Buenos Aires, 1946).

[6] Véase al respecto la nota apegada a este prólogo.

[7] P. ROCQUES, *Hegel, sa vie el ses oeuvres,* Paris, Alean, 1912. Esta valiosa obra me resultó particularmente útil para la síntesis antecedente del contenido de la Fenomenología y la ciencia de la lógica.

conceptos, mencionados anteriormente, por medio de indicaciones pronominales: *éste, aquél, suyo, de él, del mismo*, etcétera, que muchas veces, cuando las cosas y los conceptos ya mencionados son varios, resultan de incierta referencia para el lector no preparado[8]. En estos casos es indispensable ayudarlo con la alegación explícita del término al que la indicación de Hegel quiere remitir, así como es indispensable a menudo una construcción más directa o una división de los periodos más complicados. Han sido estas las únicas libertades que nos hemos permitido en nuestra traducción.

Si el lector, por tanto, la encuentra a veces áspera y carente de fluidez literaria, queda advertido que eso obedece al hecho de haber querido ajustarnos al texto, y, en lo posible a su estilo, a fin de no alterar el pensamiento expresado por Hegel. Pero únicamente de esta manera podíamos ofrecer al lector en español, un instrumento, digno de confianza, para el conocimiento y estudio de esta obra, tan importante en la gran construcción filosófica de Hegel, y en el vasto y poderoso influjo ejercido por su concepción dialéctica sobre el desarrollo de las corrientes filosóficas sucesivas,

No quiero referirme, con esto, sólo al amplio desenvolvimiento de la escuela hegeliana (de derecha y de izquierda) en la Alemania del siglo XIX; ni a sus múltiples repercusiones en Francia, Italia, Inglaterra, etcétera, durante el mismo siglo; ni a sus resurrecciones en varias formas de neohegelianismo, que han constituido la orientación dominante en algunos países de Europa durante los primeros decenios de este mismo siglo XX. Hay que recordar, por un lado, que el influjo de un pensamiento no se realiza sólo por vía de su aceptación y asimilación, sino también por vía de reacción y contraste. Y por otro lado, a la mayoría del público no le interesa tanto la evolución histórica del pasado, aún reciente, sino más bien la situación actual, del ambiente espiritual en que vive, piensa, actúa. Sin embargo, en este mismo sentido debe reconocerse a la concepción dialéctica, teorizada por Hegel en su *Ciencia de la Lógica*, una acción perdurable de importancia fundamental. Basta recordar sólo dos nombres —el de Marx y el de Kierkegaard, progenitores de las orientaciones que más ampliamente dominan a los espíritus de nuestra época actual—, para probar el persistente influjo (por vía de oposición, sin duda, no menos que por vía de asimilación) de la dialéctica hegeliana en la conciencia de nuestros días.

RODOLFO MONDOLFO

[8] Especialmente en una traducción a otro idioma, donde a menudo se alteran o se pierden las distinciones de género masculino, femenino y neutro, que en el texto original ayudan al lector a orientarse con respecto a las referencias.

NOTA ACERCA DE LAS TRADUCCIONES ANTERIORES

Por un escrúpulo —o deber— de conciencia, he cotejado prolijamente esta versión castellana tanto con la italiana de A. Moni, como con la francesa de Jankélévitch. El resultado de este atento cotejo ha sido una doble comprobación: la de la coincidencia, casi siempre perfecta, entre la interpretación nuestra y la de Moni; y la de frecuentes divergencias de ambas con respecto a la de Jankélévitch. Pero, en estos últimos casos, la comparación directa con el texto original ha demostrado siempre la exactitud de las versiones italiana y castellana, y la inexactitud de la francesa.

En la traducción italiana pueden señalarse también algunas pequeñas inexactitudes, debidas probablemente a *lapsus calami* o errores de imprenta, que han pasado inadvertidos a la atención del corrector. Doy aquí algunos ejemplos, tomados del primer tomo, colocando en tres columnas *paralelas* las palabras del texto alemán, las de la versión exacta y las de la edición italiana:

TEXTO ALEMAN	VERSIÓN EXACTA	VERSIÓN ITALIANA
I, pág. 84: *ungetrennt* und untrennbar.	I, pág. 127: *de manera inseparada* e inseparable.	I, pág. 93*: inseparabil-mente.*
I, pág. 123: *über alle* Besonderheit.	I, pág. 173: *por encima de toda* particularidad.	I, pág. 143: *al di la di ogni determinazione,.*
I, pág. 138: die *Affir-mation* des Daseins_	I, pág. 190: *afirmación* de la existencia.	I, pág. 162: la *deter-minazione* dell'esserci.
I, pág. 212*:* so sehr *ausserliches*.	I, pág. 279: tan *extrínseco.*	I, pág. 253: cosí *intrínseca,*
I, pág. 221*:* der Un-terschied des extensiven und extensiven Quamtum ist...	I, pág. 289: la diferencia entre el cuanto extensivo y el intensivo es...	I, pág. 264: la differenza del quanto esténsivo é...
I, pág. 353: In Rück- sicht auf die absolutem *Massverhältnisse.*	I, pág. 439: con respecto a las *relaciones* absolutas de medida.	I, pág. 416: Riguardo afile *determinazioni* assolute della misura.
I, pág. 365: Das Selb-ständige… gleichgülting ist.	1, pág. 455: Lo inde-pendiente... es indiferente.	I, pág. 430: L´indi-pendente... é indepen-diente.

Sin embargo es evidente que en estos casos (u otros semejantes) se trata sólo de un defecto de atención en la revisión de las pruebas de imprenta —muy comprensible en una obra tan larga y compleja— lo que de ninguna manera puede considerarse un error de traducción.

Muy distinto es el caso de la traducción francesa. No cabe duda de que esta es obra de una persona inteligente, animada por el deseo de volver más accesible y fácil para el lector la comprensión del texto, a veces tan complicado y difícil. Sin embargo --para no hablar del defecto de atención, que ha dejado subsistir, mucho más frecuentemente que en la versión italiana, errores de imprenta (subjetivo por objetivo, cuantitativo por cualitativo, o viceversa; conversiones de atributos afirmativos en negativos o viceversa), que llevan al lector hacia interpretaciones equivocadas— a menudo la versión francesa resulta una paráfrasis más bien que una traducción. Omite indicaciones y determinaciones de concepto que Hegel consideró necesarias, y agrega a veces otras innecesarias. Sobre todo frecuentes son las omisiones: a menudo de simples incisos, pero a menudo también de períodos enteros. Señalo de manera especial el pasaje que se encuentra en las págs 142-143 del tomo I de la edición alemana, donde el salto efectuado por la versión francesa (t. I, pág. 156) es de poco menos de media página. Pero no menos frecuentes y graves son las alteraciones del significado, de las cuales voy a ofrecer ejemplos, a fin de señalar al lector la exigencia de una confrontación constante de la traducción francesa por medio del texto alemán u otra traducción exacta.

Extraigo ejemplos especialmente del primer tomo, y agrego algunos pocos del segundo, para documentar la persistencia de este defecto de traducción en toda la obra. Sigo el método, ya empleado, de las tres columnas.

1er. tomo (La lógica objetiva - Primera parte).

TEXTO ALEMAN	VERSIÓN EXACTA	VERSIÓN FRANCESA
I, pág. 67. — Eine Ilewegung, worin beide. unterschieden sind, aber dura einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat.	I, pág. 108. —Un movimiento, donde los dos son diferentes, pero por vía de una diferencia que al mismo tiempo se ha resuelto inmediatamente.	I, pág. 73. — …mouvement qui, en même temps qu'il fait ressortir leur différence, la réduit et la supprime.
I, pág. 68. — der reinen Begeisterung des Denkens, das zum ersten Mate sich in seiner absoluten Abstraktion erfasst.	pág. 109. — ...con el puro entusiasmo del pensamiento, que por primera vez se concibe en su absoluta abstracción.	I, pág, 74. — …dans son abstraction absolue et avec l'ardeur d'un pur enthousiasme *intellectuel*

TEXTO ALEMAN	VERSIÓN EXACTA	VERSIÓN FRANCESA
I, pág, 70. — Nur die leeren Gedankendinge, Sein und Nichts selbst sind diese Getrennten, und sic sind…	I, pág. 111. — Sólo los vacuos entes ideales, esto es, el ser y la nada mismos, son estos separados, y son ellos...	I, pág 76. — Une chose séparée de sa limite, Dieu séparé de toute activité, ne sont que de vides abstractions, et ce sont ces abstractions, le vide et le néant, que...
I, pág. 71. — Auf welche jedoch bici nur Betreff des in ihr vor.kommenden Unterschieds von Sein und Nichts überhaupt und von Bestimmten Sein oder Nichtsein Rücksicht ge-nommen wird.	I, pág. 112. — a cuya crítica, sin embargo, aquí se atiende sólo con respecto a la diferencia. Que en ella se presenta entre el ser y la nada en general y un determinado ser o no ser.	I, pág. 77. —...mais elle ne s'applique qu'a la différence entre l'être et le non-être en général d'une part, et l´être et le non-être définis, de l'autre.
I, pág. 77. — Es kann datan nicht geleugnet werden, dass dieser Satz behauptet wird; so richtig die Angabe ist, so falsch ist sie…	I, pág. 118. — Entonces no puede negarse que esta proposición se halla afirmada; *tanto cuanto es exacta la afirmación, otro tanto es falsa…*	I, pág. 83. — En affirmant ainsi ha u te me n t cette proposition on se croit quitte, mais, au fond, on use d'un procédé difficile a justifier…
I, pág. 82. — …teils ist es selbst um die Erzeugung eines Zweiten zu einem Ersten, eines Bestimmten zum umbestimmten Anfänglichen zu tun, teas aber um die inmanente Synthesis, Synthesis a priori.	I, pág. 124. — Por un lado hay que tratar precisamente con la generación de un segundo para agregarlo a un primero, de un determinado para agregarlo a un indeterminado inicial; pero por otro lado con la síntesis inmanente, la síntesis a priori.	I, pág. 89. — C´est une synthèse immanente, une synthéase à priori.
I, pág. 123. — Der Keim wird entfaltete Pflanze.	I, pág. 172. — El germen se convierte *en* planta desarrollada.	I, pág. 135. — …La plante devient germe évolué.
I, pág. 132. — ... es bedarf nur des Aufnchmens deseen, was vor-handen ist.	1, pág. 183. — Sólo se precisa la comprensión de lo que está presente.	I, pág. 145.— …il ne s'agit plus que d'extraire.
I, pág. 180. — Ist dies Diszernieren ununterbrochene Kontinuität.	I, pág. 242. -- ...ese discernir es una continuidad ininterrumpida.	I, pág. 199.—... cette progression est continuité
I, pág. 199.— ... ist die Zahl erforderlich, die in ihrem Prinzip, dem Eins das für sich Bestimmtsein, nicht das Bestimmtsein durch Hilfe eines Andern, also nicht durch Vergleichung enthält.	I, pág. 265. — Se exige el número, que en su principio, vale decir lo uno, contiene el ser determinado por si, no el ser determinado mediante la ayuda de otro, y por lo tanto sin mechar una comparación.	I, pág. 221. — …on a besoin de nombres qui contiennent dans leur principe, c'est-à-dire dans l'un, la nécessité de la détermination l'aide d'un autre, et non pas la simple comparaison.

TEXTO ALEMAN	VERSIÓN EXACTA	VERSIÓN FRANCESA
I, pág. 210. — Sein Geschäfte ist die Arbeit der Verrücktheit.	I, pág. 277. —Su. obra es el trabajo de la locura	I, pág. 233. — ...son travail est alors un travail interne.
I, pág. 215. -- ...jede in dieser Kontinuität mit den andern itere Bestimmtheit hat.	I, pág. 283. — Cada una tiene su determinación en esta continuidad con las otras.	I, pág. 238. --- ...la précision de chacune est en fonction de cette disco continuité.
I, pág. 217- ...sie ist nicht nur an sich cine und dieselbe.	I, pág. 285. — no sólo ella es en sí una sola y la misma.	I, pág. 240. — ...elle n'est pas la mente.
I, pág. 224. — dies zum Diesseits Geworden.	I, pág. 293. — . éste, que se ha convertido en el más acá.	I, pág. 248, — qui est redevenu l´au delà.
I, pág. 229. —Die Moralität soll als Kampf sein.	I, pág. 298. — ... la moralidad debe existir como una lucha.	I, pág. 253. ...le miracle [sic] en effet doit être une lutte.
I, pág. 250. Die sogenannnte Summe oder der endeche Ausdruck einer unendlichen Reihe vielmehr ala der unen-dlichc anzusehen ist.	I, pág. 321— ... la llamada suma, o expresión finita de una serie infinita, debe considerarse más bien como la expresión infinita.	I, pág. 275.— ...ce qu'on appelle la somme ou l'expression finie, á savoir qu'il s'agit la plutôt de la somme et de l'expression d'une série finie…
I, págs, 272-273.— Quantitätsverhaltnis… Verwandlung- endlicher Grössen in unendliche...	I, pág. 346. — Relación de cantidad... transformación de las magnitudes finitas en infinitas…	I, pág. 298.- …rapport de qualité... transformation des grande un finies os infinies.
I, pág. 283. — ..wird [...] exponiert.	I, pág. 359. – …se halla expuesta.	I, pág. 310. — ...devient [...] un exposant.
I, pág. 299. — ...der schlecht gleichförmigen Bewegung.	I, pág. 376. — del movimiento simplemente uniforme.	I, pág. 327, — …du mouvement pseudo uniforme [el mismo adverbio *Schlecht*, empleado a menudo por Hegel en el sentido de puramente, simplemente y semejantes, siempre se ve traducido por *pseudo*]
I, pág. 314. — _..der Flächeninhalt eines Trapezes gleich sei dene Produkt der Summe der beiden gegenüberstehenden parallelen Linien die balbe Höhe.	I, pág. 392. — ... el contenido superficial de un trapecio es igual al producto de la suma de las dos líneas paralelas; opuestas por la media altura.	I, pág. 343. — La surface d'un trapèze est égale au Produit de la somme des demi-hauteurs de deux lignes parallèles opposées.

[Me parece innecesario prolongar la serie de citas extraídas del primer tomo, y paso a dar unas pocas del segundo.]

II Libro de la lógica objetiva:

TEXTO ALEMAN	VERSIÓN EXACTA	VERSIÓN FRANCESA
II, pág. 61. — Der gewöhnliche Horror, den das vorstellende, nich t spekulative Denken, wie die Natur vor dem Vücuum, vor dem Wide, spruche hat...	II, pág. 76, — El horror que ordinariamente experimenta el pensamiento repre-sentativo, no el especulativo, frente a la contradicción, tal como la naturaleza frene al vado.	II, pág. 71. — L'horreur que la représentation, mais non la pensée spéculative, éprouve da vide, c'est-a-dire de la contradiction...
II, pág. 71. — Aber von der andern Seite, weil die form sida nur ab Materie setzt, insoforn sie sich selbst aufhebt, somit dlieselbe vor-aussetz...	II, pág. 88. — Pero por otro lado, dado que la forma se pone como materia sólo porque se elimina a sí misma, y presupone, por lo tanto, aquélla...	II, pág. 82. — Mais comme, d'autre part encore, la forme ne se pose que sous l'aspect de matière, done présuppose celle-ci…
II, pág. 72. — ...die Tätigkeit der Form auf die Materie...	II, pág. 89. —La actividad de la forma sobre la materia...	II, pág. 83- — …l’action de la matière sur la forme...
II, pág. 106.—Das Ding an sich existiert und ist die wesentliche, das vermittelte Sein aber die unwesentliche Existenz des Dinges.	II, pág. 130. — La rosa en si existe y es la existencia esencial de la cosa, mientras el ser mediado es en cambio su existencia inesencial.	II. pág. 124. — La chose-en-soi existe et constitue l'existence essentielle de la non-essentielle.
II, pág. 125. — Aber in dieser nefativen Vermit-tlung ist unmittelbar die positive Identität des Existierenden mit sich enthalten.	II, pág. — Pero en esta mediación negativa está contenida directamente la identidad positiva consigo mismo de lo existente.	II, pág. 146. — Mas cette médiatisation négative n'implique pas d´une façon immédiate l´identité positive du phénomène.

[*Y para terminar, dilo dos ejemplos extraídos del libro siguiente relativo a la* Lógica subjetiva.]

TEXTO ALEMAN	VERSIÓN EXACTA	VERSIÓN FRANCESA
II, pág. 325. —Daher ebenso. gleichgültig welche Prämisse als Major oder Minor gnornmen wird.	II, pág. 376. — Por consiguiente es también indiferente cual premisa sea considerada como mayor o menor.	II. pág. 367. — Ou peut en dire autant des prémisses: l'une el l'autre peuvent être prises indifféremment comme sujet ou comme prédicat.
II, Pag. 370. — ...die Vergänglichkeit der lebendigen Individúen, die aje in ihrer wirklichen Einzelheit, nicht als Gattung haben...	II. pág. 429. — La caducidad de los individuos vivientes, que la tienen en su *real individualidad*, no como género.	II, pág. 418. — …la caducité dont cependant des êtres vivants sont exempts en tant qu'individualités réelles, c'est-a-dire considérées da point de vue de l`espèce.

No voy a multiplicar más esta ejemplificación. Creo que ya puede el lector tener una idea suficientemente documentada acerca de los inconvenientes y peligros de las traducciones libres, sobre todo cuando se trata de un pensamiento como el de Hegel, que requiere la más rigurosa exactitud expositiva, para ser entendido en su significado genuino.

Lamento no haber podido efectuar, con la traducción inglesa de W. H. Johnston y L. G. Struthers, *Science of Logic*. Allen Unwin, London, 1929, 2 vols., un cotejo análogo al realizado con las traducciones italiana y francesa. Cúmpleme, sin embargo, expresar acerca de esta excelente versión inglesa el mismo juicio manifestado acerca de la italiana, vale decir, que los lectores pueden utilizarla con toda confianza.

RODOLFO MONDOLFO

VOLUMEN PRIMERO

LA LÓGICA OBJETIVA

LIBRO PRIMERO

LA DOCTRINA DEL SER

PREFACIO A LA PRIMERA EDICIÓN

LA COMPLETA transformación que se ha producido entre nosotros en la manera de pensar en filosofía desde hace más o menos veinticinco años, y el más alto grado que la auto-conciencia del espíritu ha alcanzado en este período, han tenido hasta ahora escasa influencia sobre la forma de la lógica.

Lo que antes de dicho período se llamaba metafísica, fue, por así decirlo, totalmente arrancado de raíz y ha desaparecido del conjunto de las ciencias. ¿Dónde se oyen o pueden oírse todavía las voces de la antigua ontología, de la psicología racional, de la cosmología e incluso de la antigua teología natural? ¿Dónde encontrarían todavía interés, por ejemplo, indagaciones sobre la inmaterialidad del alma, sobre las causas mecánicas y finales? Asimismo las pruebas de antaño en favor de la existencia de Dios sólo se citan ahora por su interés histórico o para edificación y elevación del espíritu. Esto demuestra que se ha perdido el interés ya por el contenido, ya por la forma de la metafísica anterior o por ambos. Si es asombroso que, por ejemplo, hayan llegado a ser inservibles para un pueblo su ciencia del derecho, sus principios, sus costumbres morales y virtudes, del mismo modo debe ser no menos asombroso que un pueblo pierda su metafísica, y que el espíritu, que se ocupaba de su esencia pura, ya no tenga una existencia real en él.

La doctrina exotérica de la filosofía kantiana —es decir, que *el intelecto no debe ir más allá de la experiencia,* porque de otra manera la capacidad de conocer se convierte en *razón teorética* que por sí misma sólo crea *telarañas cerebrales*— justificó, desde el punto de vista científico, la renuncia al pensamiento especulativo. En apoyo de esta doctrina popular acudió el clamor de la pedagogía moderna, que toma en cuenta sólo las exigencias de nuestra época y las necesidades inmediatas, afirmando que, tal como para el conocimiento lo primordial es la experiencia, así para la idoneidad en la vida pública y privada las especulaciones teóricas son más bien perjudiciales; y que lo único que se requiere es la ejercitación y la educación prácticas, que son lo sustancial.+

Mientras la ciencia y el intelecto humano común trabajaban juntos para realizar la ruina de la metafísica, pareció haberse producido el asombroso espectáculo de *un pueblo culto sin metafísica* —algo así como un templo con múltiples ornamentaciones pero sin sanctasantórum— La teología, que en otras épocas fue la conservadora de los misterios especulativos y de la metafísica

dependiente de ella, abandonó esta ciencia, para ocuparse de los sentimientos, de las consideraciones práctico-populares y de la erudición histórica. A esta modificación corresponde otra, es decir, la desaparición de aquellos ermitaños que vivían sacrificados por su pueblo y separados del mundo, con el propósito que hubiera alguien dedicado a la contemplación de la eternidad y que llevara una vida que sólo sirviera a tal fin —no para conseguir ventajas, sino por amor a la gracia divina—; una desaparición que, en otros aspectos y por su propia esencia puede ser considerada como el mismo fenómeno ya mencionado. De modo que, ahuyentada esta oscuridad, es decir la incolora ocupación del espíritu retraído en sí mismo y que se consideraba a sí mismo, la vida parecía transformarse en el alegre mundo de las flores, entre las cuales, como se sabe, no hay ninguna que sea *negra*.

A la *lógica* no le ha ido tan mal como a la metafísica. Desde hace tiempo se ha perdido el prejuicio de que con ella se podía *aprender a pensar* —lo que entonces pasaba por su utilidad y, por consiguiente, por su fin— como si únicamente mediante el estudio de la anatomía y fisiología pudiera aprenderse a digerir y moverse —v el espíritu práctico no imaginaba para la Lógica mejor suerte que la reservada a su hermana, la Metafísica. No obstante, y quizá a causa de alguna utilidad formal, conservó todavía un lugar entre las ciencias; más aún, se la mantuvo como materia de la enseñanza pública. Pero esta mejor suerte sólo concierne a su destino aparente, pues su forma y contenido siguen siendo los mismos, pues había heredado a través de una larga tradición, a pesar de haberse diluido y empobrecido a través de la misma. El nuevo espíritu surgido en la ciencia no menos que en la realidad, no trasluce todavía en ella. Pero es absolutamente imposible, cuando la forma sustancial del espíritu se ha transformado, querer conservar las formas de la cultura anterior; son hojas secas que caen empujadas por los nuevos brotes, que ya surgen sobre sus raíces.

También en el campo científico se empieza, poco a poco, a salir de la *ignorancia* de las transformaciones universales. De un modo imperceptible, hasta los mismos adversarios se familiarizaron con las nuevas y contrarias representaciones y se las apropiaron, y aun cuando desdeñaron y combatieron la fuente y los principios de éstas, acabaron por conformarse con sus consecuencias, sin poder sustraerse a su influencia. Con su comportamiento negativo, que se vuelve cada vez menos importante, no supieron de ninguna manera darse un valor positivo ni un contenido sino aceptando en sus discursos los nuevos modos de representación.

Por otra parte parece haber terminado el período de fermentación, con que se inicia una creación nueva. En sus primeras manifestaciones ésta parece comportarse con fanática hostilidad contra la amplia sistematización del principio anterior, y parece en parte temer también perderse en la extensión de lo particular, en parte rehuir el trabajo que requiere la elaboración científica, cuya necesidad la obliga a echar mano, ante todo, de un formalismo vacío. Por eso llega a ser cada vez más urgente la necesidad de una elaboración y un

perfeccionamiento de la materia. Hay un período, durante la formación de una época histórica como en la educación del individuo, en que principalmente se trata de adquirir y afirmar el principio en su intensidad no desarrollada aún. Pero inmediatamente surge la exigencia superior de transformarlo en ciencia.

Sea lo que fuere lo acontecido respecto a la sustancia *y* la forma de la ciencia en otros aspectos, la ciencia lógica, que constituye la propia metafísica o la filosofía especulativa pura, ha sido hasta ahora muy descuidada. He expuesto de manera preliminar en la *Introducción* lo que más exactamente comprendo bajo el nombre de esta ciencia, y respecto a su punto de vista. Quieran los jueces equitativos tener en cuenta la necesidad de empezar de nuevo desde el comienzo en esta ciencia, así como la naturaleza del objeto mismo y la falta de trabajos antecedentes, que hubieran podido ser utilizados en la transformación emprendida, ya que muchos años de trabajo pudieron dar a esta tentativa una mayor perfección.+

El punto de vista esencial es que se trata sobre todo de un concepto nuevo del procedimiento científico. La filosofía, si tiene que ser ciencia, no puede, como lo he recordado en otro lugar[1], tomar en préstamo para este fin sus métodos de otra ciencia subordinada, como sería la matemática, ni puede tampoco contentarse con las aserciones categóricas de la intuición interior, ni puede servirse del razonamiento fundado sobre la reflexión exterior. Solamente la *naturaleza del contenido* puede ser la que *se mueve* en el conocimiento científico, puesto que es al mismo tiempo la *propia reflexión* del contenido, la que *funda y crea su propia determinación.*

El intelecto determina y mantiene firmes las determinaciones. La razón es negativa y *dialéctica,* porque resuelve en la nada las determinaciones del intelecto; es *positiva,* porque crea lo universal, y en él comprende lo particular. Así como el intelecto suele considerarse en general algo del todo separado de la razón, así también la razón dialéctica suele ser entendida como algo separado de la razón positiva. Pero, en su verdad, la razón es *espíritu,* que está por encima de los dos, como razón inteligente, o intelecto razonante. El espíritu es lo negativo, es lo que constituye las cualidades tanto de la razón dialéctica como del intelecto; niega lo simple, y fundamenta así la determinada diferencia del intelecto; al mismo tiempo la resuelve, y por tanto es dialéctico. Pero no se detiene en la nada de esos resultados, sino que en esto es igualmente positivo, y de esta manera ha restaurado lo primero simple, pero como un universal, que es concreto en sí mismo; bajo aquél no se subsume un particular, sino que en esa definición y en la solución de la misma lo particular ya se ha determinado. Este movimiento espiritual, que en su simplicidad se da su determinación y en ésta se da su igualdad consigo mismo, y representa al mismo tiempo el desarrollo inmanente del concepto, es el método absoluto del conocimiento, y al mismo tiempo, el alma

---

[1] *Fenomenología del Espíritu.* Prefacio a la primera edición. La propia realización es el conocimiento del método y tiene su lugar en la lógica misma (1831).

inmanente del contenido mismo. Sólo sobre estos senderos que se construye por sí misma, creo yo, puede la filosofía ser una ciencia objetiva, y demostrativa. De esta manera he procurado, en la *Fenomenología del Espíritu,* representar la *conciencia.* La conciencia es el espíritu como conocimiento concreto y circunscrito en la exterioridad; pero el movimiento progresivo de este objeto, tal como el desarrollo de toda la vida natural y espiritual, sólo se funda en la naturaleza de las *puras esencias,* que constituyen el contenido de la lógica. La conciencia, como espíritu que se manifiesta, y que en su camino se libera de su carácter inmediato y concreto exterior, deviene puro conocimiento que se da por objeto a sí mismo esas puras esencias, tales como están en sí y para sí. Son los pensamientos puros, o sea el espíritu que piensa su propia esencia. Su propio movimiento representa su vida espiritual, y es aquél por cuyo medio se constituye la ciencia, y del cual ésta es la exposición.

De este modo son establecidas las relaciones de la ciencia, que llamo *Fenomenología del Espíritu,* con la lógica. Con respecto a las relaciones exteriores debería seguir a la primera parte del *Sistema de la Ciencia*[2], que contiene la Fenomenología, una segunda parte, que contuviera la lógica y las dos ciencias reales de la filosofía, a saber, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu; y así el sistema de la ciencia estaría acabado. Pero la necesaria amplitud, que debía concederse a la lógica por sí misma, me ha impulsado a publicarla por separado; ocupa, por lo tanto, el primer lugar en un plano más extenso, después de la *Fenomenología del Espíritu.* A la lógica seguirá más tarde la elaboración de las dos ciencias reales de la filosofía mencionadas. Este primer tomo de la lógica comprende como libro primero la *doctrina del ser;* la segunda parte del tomo o libro segundo, que contiene la *doctrina* de *la esencia,* está en impresión. El segundo tomo contendrá la *lógica subjetiva* o la *doctrina del concepto.*

Nurenberg, 22 de marzo de 1812.

---

[2] (Bamberg *y* Würzburg, impr. por Göbhard, 1807). Este título no figurará más en la segunda edición, que aparecerá para las próximas Pascuas. En lugar de la segunda parte que me proponía escribir, como diré más adelante, y que debía contener el conjunto de las otras ciencias filosóficas, he publicado, desde ese entonces, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas;* cuya tercera edición salió el año pasado.

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN

EN ESTA nueva elaboración de la ciencia de la lógica, cuyo primer torno aparece ahora, me he dado cuenta exacta de la dificultad propia tanto del sujeto en sí como de su exposición, *y* de lo imperfecto de la elaboración realizada en la primera edición; pero a pesar de haberme ocupado muchos años más en esta ciencia y de mis esfuerzos para enmendar tales imperfecciones, todavía debo apelar repetidamente a la indulgencia del lector. Sin embargo, la invocación de esta indulgencia tiene su justificación en la circunstancia de que respecto al contenido de este tratado sólo se encontraba un material externo en la metafísica y lógica anteriores. No obstante haber sido tratadas éstas general y ampliamente, y la última hasta en nuestra época, poco ha preocupado el aspecto especulativo del problema; más bien, en todo se reitera el mismo material, a veces diluido hasta la superficialidad más trivial, a veces arrastrando consigo a la luz todo el viejo y pesado lastre. Por ello, de este trabajo a menudo sólo mecánico, el patrimonio filosófico no pudo sacar ningún beneficio. Para exponer por lo tanto *el* reino del pensamiento de una manera filosófica, es decir, en su propia actividad inmanente, o, lo que es lo mismo, en su desarrollo necesario, había que emplear ya desde el comienzo un nuevo procedimiento; pero este material adquirido que consiste en las formas conocidas del pensamiento, debe considerarse un modelo sumamente importante, o más bien una condición necesaria, y tiene que ser aceptado con gratitud como una premisa, aunque ésta sólo ofrezca a veces un hilo exiguo, o los huesos sin vida de un esqueleto, arrojados en desorden.

Las formas del pensamiento están ante todo expuestas y consignadas en el *lenguaje* del hombre. En nuestros días nunca se repetirá bastante que el hombre sólo se distingue de los animales por el pensamiento. En todo aquello que se le convierte en algo interior, y principalmente en la re-presentación, en lo que hace *suyo*, ha penetrado el lenguaje; y lo que el hombre convierte en lenguaje y expresa con él, contiene escondida, mezclada o elaborada una categoría; tan natural es al hombre el elemento lógico, o para decirlo mejor, tan propio es de su *naturaleza* misma. Pero si oponemos en general la naturaleza en sí, como lo físico, a lo espiritual, habría que decir que lo lógico es más bien lo sobrenatural, que penetra en toda relación o actividad natural del hombre, en su manera de sentir, considerar, desear, necesitar, en sus impulsos, y lo convierte sobre todo en algo humano, aun cuando sólo fuese de una manera formal, proporcionándole

representaciones y fines. Es una ventaja que un lenguaje posea abundancia de expresiones lógicas, es decir, particulares y diferenciadas, para expresar las determinaciones del pensamiento; a estas relaciones, que se fun-dan sobre el pensamiento, pertenecen ya muchas de las preposiciones y los artículos. El idioma chino, en su formación, no ha logrado llegar hasta allí o por lo menos lo ha logrado de un modo muy insuficiente; pero estas partículas se presentan de manera absolutamente subordinada, sólo un poco más independientes que los aumentos silábicos, signos de flexión y otros elementos análogos. Mucho más importante es que en un idioma las determinaciones del pensamiento se hayan destacado como sustantivos y verbos y tengan así el sello de formas objetivas; en esto el idioma alemán tiene muchas ventajas sobre los otros idiomas modernos; muchas de sus palabras no sólo tienen la propiedad de prestarse a diferentes significaciones, sino que hasta tienen significados opuestos; de modo que tampoco en esto puede dejarse de reconocer un espíritu especulativo del lenguaje. Puede ser una alegría para el pensamiento encontrarse con tales palabras y verse en presencia de la unión de los contrarios, contenida de manera ingenua y según el léxico en una sola palabra de significados opuestos; cuya unión es un resultado de la especulación a pesar de ser contradictoria para el intelecto. Por eso la filosofía no precisa en general ninguna terminología especial; ciertamente hay que aceptar algunas palabras de lenguas extranjeras, las que por otra parte ya han adquirido en ella derecho de ciudadanía por el uso; y en este caso, donde lo que importa es el ~~contenido~~, estaría por completo fuera de lugar un purismo afectado. El progreso de la cultura en general y de las ciencias en particular, aun de las empíricas y sensoriales, en tanto que se mueven en general en las categorías habituales (por ejemplo las de un todo y sus partes, de un objeto y sus características, y otras semejantes), paulatinamente promueve también relaciones del pensamiento más elevadas, o por lo menos las exalta a una mayor universalidad, haciéndolas así objeto de una más esmerada atención. Mientras, por ejemplo, en la física, el concepto de *fuerza* llegó otrora a ser predominante, ahora, en los tiempos modernos, desempeña el papel principal la categoría de la *polaridad* (que por lo demás ha penetrado en todo, bastante *à tort et à travers,* hasta en la teoría de la luz), es decir la determinación de una diferencia en la que los términos diferentes están vinculados *indisolublemente.* Ahora bien, tiene una importancia infinita que de esta manera se proceda más allá de la forma de la abstracción y de la identidad, por cuyo medio una determinación (por ejemplo como fuerza) consigue una independencia de las otras determinaciones, y que se llegue así a poner de relieve la forma del determinar o de la diferencia, que al mismo tiempo queda como algo inseparable de la identidad, y que se convierta en una representación común.+

La contemplación de la naturaleza, debido a la realidad en que se mantienen sus objetos, trae consigo la necesidad de fijar aquellas categorías que ya no pueden ser ignoradas en ella, aunque fuese con la mayor inconsecuencia con respecto a las otras categorías que todavía deben ser consideradas válidas; y no

permite que -tal como se verifica con mayor facilidad en lo espiritual- se pase a la abstracción de las oposiciones y a las generalizaciones.

Pero, mientras los objetos lógicos, así como sus expresiones, son tal vez conocidos por todos en el mundo de la cultura, lo que es *conocido,* como dije en otro lugar[1] no es por eso *reconocido; y* aun puede causar impaciencia el tener que ocuparse de lo conocido; y, ¿hay algo más conocido que los conceptos que empleamos en cualquier oportunidad, que nos salen de la boca en cada frase que pronunciamos? Este prefacio está destinado a exponer los momentos generales del camino del reconocimiento a partir de lo *conocido,* y las relaciones del pensamiento científico con este pensamiento natural; esto, junto con el contenido de la primera *introducción,* será suficiente para dar una representación general (la que se requiere, como premisa de una ciencia, antes de entrar en el argumento mismo) del sentido del reconocimiento lógico.

Ante todo debe considerarse como un inmenso progreso que las formas del pensamiento hayan sido liberadas de la materia en que están hundidas en una intuición y representación conscientes de sí mismas, así como en nuestro deseo y voluntad, o más bien, en la representación del deseo y de la voluntad (pues no hay deseo o voluntad humanos sin representaciones); que estas generalidades hayan sido puestas de relieve por sí, y que, como lo hicieron magistralmente Platón y después Aristóteles, se hayan vuelto objeto de contemplación por sí; esto marca el comienzo de su reconocimiento. "Tan sólo después de haber alcanzado casi todo lo necesario", dice Aristóteles, "y lo que pertenece a la comodidad y a las relaciones- de la vida, empezó el hombre a preocuparse por el conocimiento filosófico"[2]. "En Egipto", había observado antes, "las ciencias matemáticas se han desarrollado temprano, porque allí la casta de los sacerdotes se encontró pronto en condiciones de tener tiempo libre"[3]. En efecto, la exigencia de ocuparse de los pensamientos puros supone un largo camino, que el espíritu humano debe haber recorrido, y puede decirse que es la exigencia que surge cuando las exigencias de la necesidad ya han sido satisfechas; es la exigencia procedente de la falta de toda necesidad, que ya debe haber sido alcanzada; es la exigencia de abstraer la materia de la intuición, de la imaginación, etc., de los intereses concretos del deseo, de los impulsos, de la voluntad, en que las determinaciones del pensamiento están enredadas. En las silenciosas regiones del pensamiento que ha vuelto a sí mismo y que existe sólo en sí mismo, se callan los intereses que mueven la vida de los pueblos y de los individuos. Aristóteles, refiriéndose siempre al mismo tema, dice "la naturaleza del hombre en muchos aspectos es dependiente; pero esta ciencia, a la que no se busca por utilidad alguna, es la única libre en sí y por sí, y por eso no parece ser una propiedad humana."(*Ibíd.*, A, 2, 982 b.)

---

[1] *Fenomenología del Espíritu, Philos.* Bibl. 114, 2a ed., pág. 21: lo conocido, en general, justamente por ser conocido, no es reconocido.
[2] ARISTÓTELES, *Metafísica A,* 2, 982 b.
[3] *Ibíd.,* A, 1, 981.

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN

La filosofía en general tiene todavía que ocuparse de objetos concretos —Dios, la naturaleza, el espíritu—en sus pensamientos; pero la lógica trata de ellos sólo por si, en su total abstracción. Esta lógica suele por eso pertenecer ante todo al estudio propio de la juventud, porque ésta no se ha iniciado todavía en los intereses de la vida concreta, con respecto a los cuales vive en el ocio, y tiene que ocuparse primeramente, para su fin subjetivo —*y* también sólo teóricamente—, en adquirir medios y posibilidades para ejercer su actividad sobre los objetos de aquellos intereses. Entre estos medios, en contraste con la concepción de Aristóteles ya citada, se cuenta la conciencia lógica; el ocuparse de ella es un trabajo preparatorio, y su lugar es la escuela, a la que luego tiene que seguir la seriedad de la vida y la actividad para los verdaderos fines. En la vida se pasa al *empleo* de las categorías; se las hace descender del honor de ser consideradas por sí mismas, a fin de que *sirvan* en la actividad espiritual del contenido viviente, en la creación e intercambio de las representaciones que a ellas se refieren. En parte las categorías sirven como *abreviaturas* por su universalidad; en efecto, ¡qué infinidad de particularidades propias, de la existencia exterior y de la actividad, comprende en sí la representación, por ejemplo, de batalla, guerra, pueblo, o también de mar, animal, etc.!; ¡cómo se sintetiza en la representación de Dios, o del amor, etc. —esto es, en la *simplicidad* de semejante representarse- una infinidad de otras representaciones, actividades, condiciones, etc.! En parte sirven también para la más exacta determinación y hallazgo de *relaciones objetivas,* en cuyo caso, empero, el contenido y el fin, la exactitud y la verdad del pensamiento que se mezcla con ellas, se hacen depender enteramente de lo existente mismo, sin atribuir a las determinaciones del pensamiento en sí influencia alguna determinativa del contenido. Tal uso de las categorías, que se llamaba antes lógica natural, es inconsciente; y cuando, en la reflexión científica se asigna a dichas categorías en el espíritu la condición de servir de medio, entonces el pensamiento en general se convierte en algo subordinado con respecto a las otras determinaciones espirituales. No decimos que nuestras sensaciones, nuestros impulsos, intereses, nos sirven, sino que los consideramos como fuerzas y poderes independientes, de modo que somos nosotros mismos esta manera de sentir, desear y querer, este colocar en ellos nuestro interés. Pero podemos adquirir conciencia de que estamos más bien nosotros al servicio de nuestras sensaciones, impulsos, pasiones, intereses —prescindiendo de los hábitos—, en vez de poseerlos, y que mucho menos podemos, en nuestra íntima unidad con ellos, servirnos de ellos como medios. Semejantes determinaciones del ánimo y del espíritu nuestro se nos presentan pronto como *particulares,* en oposición a la *universalidad* cuya conciencia logramos y en la que hallamos nuestra libertad; y por eso estimamos que nos encontramos más bien aprisionados en estas particularidades y dominados por ellas. De acuerdo con esto estamos mucho menos convencidos de que estén a nuestro servicio las formas del pensamiento, que pasan a través de todas nuestras representaciones, sean ellas tan sólo teoréticas, o contengan una materia, consistente en la sensación, el instinto, la

voluntad; más bien creemos que nosotros estamos en su poder, y no ellas en el nuestro.+

¿Qué *nos* queda frente a estas particularidades?+

¿Cómo podríamos nosotros, cómo podría *yo, sobreponerme* a ellas como más universal, cuando ellas mismas son lo universal como tal? Cuando nos ponemos en una sensación, en un fin, o un interés y en él nos sentimos limitados, sin libertad, entonces el lugar en que podemos, saliendo de tal posición, encontrar de nuevo la libertad, es el lugar de la certidumbre de sí mismo, de la pura abstracción, del pensamiento. O igualmente, cuando queremos hablar de las *cosas,* llamamos a la *naturaleza* o *esencia* de las mismas su *concepto,* que sólo existe para el pensamiento; pero mucho menos todavía podemos decir que dominamos los conceptos de las cosas, o que las determinaciones del pensamiento, cuyo complejo ellos representan, están a nuestro servicio; al contrario, nuestro pensamiento debe ceñirse a ellos, y nuestro albedrío o libertad no pueden dirigirlos a nuestro antojo.

Entonces, puesto que el pensamiento subjetivo es nuestro más propio acto íntimo, y el concepto objetivo de las cosas constituye su naturaleza, no podemos salimos de aquel acto, no podemos sobreponemos a él, y tampoco podemos sobrepasar la naturaleza de las cosas. Sin embargo podemos prescindir de esta última determinación. Ella coincide con la primera en tanto que da sólo una relación de nuestros pensamientos con la cosa; pero no daría sino algo vacuo, porque por este medio la cosa se erigiría en regla de nuestros conceptos; la cosa, sin embargo, ya no puede ser para nosotros más que los conceptos que de ella tenemos. Cuando la filosofía crítica entiende la relación de estos *tres términos,* como si pusiéramos los *pensamientos* cual medio entre *nosotros* y las *cosas,* en el sentido de que este medio más bien nos separa de ellas, en vez de unimos a ellas, hay que oponer a esta manera de ver la simple observación de que precisamente dichas cosas, que tendrían que estar situadas en un más allá en la extremidad opuesta a la que nos hallamos nosotros y el pensamiento a ellas referido, no son en sí mismas sino objetos del pensamiento, y asimismo del todo indeterminados, son solamente un único objeto de pensamiento —la llamada cosa en sí— de la abstracción vacía.

Esto puede ser suficiente desde el punto de vista para el cual desaparece la condición que consiste en tornar las determinaciones del pensamiento sólo como destinadas al uso y como medios; pero más importante es el punto de vista relacionado con éste, que concibe a las determinaciones del pensamiento como forma exterior. La actividad del pensamiento que entreteje todas nuestras representaciones, nuestros fines, intereses y acciones, actúa, como se dijo, inconscientemente (es la lógica natural); lo que nuestra conciencia tiene ante sí, es el contenido, los objetos de las representaciones, lo que llena nuestro interés. En este respecto las determinaciones del pensamiento valen como *formas,* que están en el *contenido,* aunque no son el contenido mismo. Pero, hay otro aspecto relativo a lo que se dijo antes y que en general todos conceden, es decir, que la

naturaleza, la propia *esencia,* aquello que es verdaderamente *constante y sustancial* en la multiplicidad y contingencia del aparecer y de las manifestaciones transitorias, consiste en el *concepto* de la cosa, en lo *universal que hay en la cosa misma,* del mismo modo que cada individuo humano tiene en sí una peculiaridad infinita, el *prius* de todo su carácter, esto es, el de ser *hombre,* tal como cada individuo animal tiene en sí el *prius* de ser *animal: entonces* no podríamos decir qué cosa sería todavía un individuo, si se le quitara este fundamento, dejándole aún cuantos otros predicados se quisiera, si dicho fundamento pudiera igualmente ser llamado un predicado como los otros.+

El fundamento imprescindible, el concepto, lo universal, que es el pensamiento mismo en tanto pueda hacerse abstracción de la representación en la palabra: "pensamiento", no puede ser considerado *sólo* como una forma indiferente, que esté en un contenido. Pero estos pensamientos de todas las cosas naturales y espirituales, su propio *contenido* sustancial, son también algo tal que contiene múltiples determinaciones, y que guardan todavía en sí la diferencia de un alma y de un cuerpo, del concepto y de una relativa realidad. El fundamento más profundo es el alma en sí, el puro concepto, que es lo más íntimo de los objetos, el simple pulso vital, tanto de los objetos como del pensamiento subjetivo de ellos. Llevar a la conciencia esta naturaleza *lógica,* que anima al espíritu, que se agita y actúa en él, tal es la tarea. La acción instintiva se diferencia en general de la acción inteligente y libre en que esta última se realiza conscientemente; en cuanto el contenido del actuante es separado de la unidad directa con el sujeto y llevado a la objetividad frente al sujeto, comienza la libertad del espíritu, el cual en la actividad instintiva del pensamiento, sometido a los vínculos de sus categorías, se encuentra desperdigado en una materia infinitamente múltiple. En esta red. se entretejen a veces nudos más sólidos, que son los puntos de apoyo y de orientación de su vida y conciencia; deben su solidez y potencia principalmente al hecho de que, llevados ante la conciencia, son conceptos, en sí y por sí existentes de su esencia. El punto más importante para la naturaleza del espíritu no consiste sólo en la relación de lo que es el espíritu *en sí* con lo que es *en realidad,* sino en cómo él *se conoce a sí mismo;* este conocimiento de sí mismo, por ende, dado que el espíritu es esencialmente conciencia, constituye la determinación fundamental de su *realidad.* Purificar, pues, estas categorías, que actúan solamente de manera instintiva, como impulsos, llevadas al comienzo a la conciencia del espíritu aisladamente, y por eso de manera mudable y confusa, que les otorga así una realidad aislada e incierta, purificarlas (decimos) y elevar por ese medio el espíritu a la libertad y verdad, ésta es la tarea más alta de la lógica.

Lo que afirmamos ser comienzo de la ciencia, cuyo alto valer por sí, y al mismo tiempo como condición del verdadero conocimiento, ha sido reconocido ya —es decir el tratar previamente los conceptos y los momentos de los conceptos en general, las determinaciones del pensamiento, como formas, distintas de la materia, y que existen sólo adheridas a ella—, se manifiesta de

inmediato por sí mismo como un procedimiento inadecuado para la verdad, que se considera como sujeto y fin de la lógica. Pues los conceptos, considerados así, como puras formas, distintas del contenido, se aceptan como fijados en una determinación que les da un aspecto de algo limitado y los hace incapaces de abarcar la verdad que es en sí infinita. Aun cuando, además, lo verdadero pueda volver a acompañarse con limitaciones y restricciones, en cualquier respecto que sea, esto representa su lado de negación, de falta de verdad y realidad, justamente su aspecto de acabamiento, y no su afirmación, es decir, lo que es como verdad. Contra la esterilidad de las categorías puramente formales, el instinto de la sana razón por fin se sintió tan fortalecido, que abandonó con desprecio el conocimiento de ellas al campo de una lógica y metafísica escolares, descuidando al mismo tiempo el valor que tiene por sí misma aun la sola conciencia de estos hilos; y sin darse cuenta de que, en la manera de actuar instintiva de la lógica natural, y aún más en el rechazo reflexivo del conocimiento y reconocimiento de las determinaciones del pensamiento, quedaba prisionero, al servicio del pensamiento no purificado y por eso falto de libertad. La simple determinación fundamental o determinación formal común del conjunto de tales formas, es la identidad, que se afirma en la lógica de este conjunto como ley, como A = A, como principio de contradicción. La sana razón ha perdido todo el respeto hacia la escuela que posee tales leyes de la verdad, y que continúa practicándolas; lo ha perdido hasta tal punto que se ríe de ella y considera insoportable un hombre que sabe de verdad hablar según tales leyes, y decir: la planta es una — planta, la ciencia es — la ciencia, y *así al infinito.*+

También con respecto a las fórmulas que dan las reglas del silogismo, que es en realidad el uso más importante del intelecto (por injusto que sea desconocer que tienen su lugar en el conocimiento, donde deben valer, y que al mismo tiempo deben ser consideradas como material esencial para el pensamiento racional), se ha creado el concepto igualmente correcto que estas fórmulas son también el vehículo indiferente del error y del hábito sofistico, y que, de otro lado, cualquiera que sea la manera de determinar la verdad, ellas no pueden emplearse para las formas más altas de ésta, por ejemplo para la verdad religiosa; y que ellas sobre todo se refieren solamente a la exactitud de los conocimientos, y no a la verdad.

La imperfección de esta manera de considerar el pensamiento, que deja a un lado la verdad, puede ser enmendada únicamente añadiendo que no sólo lo que se considera como forma exterior, sino también el contenido, debe ser comprendido en la consideración del pensamiento. Muy pronto resulta evidente que lo que en la primera reflexión ordinaria se considera como contenido, separado de la forma, en realidad no puede estar sin forma, indeterminado en sí —en este caso sería solamente el vacío, algo como la abstracción de la cosa en sí—, sino que al contrario tiene la forma en sí mismo, y que sólo por medio de ésta tiene animación y contenido, y que esta forma misma es la que se convierte en la apariencia de un contenido, como también en la apariencia de algo extrínseco a

esta misma apariencia. Al introducir de este modo el contenido en la consideración lógica, no son las *cosas,* sino lo *esencial,* el *concepto* de las cosas, lo que se convierte en el objeto final. Pero en relación con esto hay que recordar que hay una cantidad de conceptos y una cantidad de cosas. En parte dije ya cómo puede limitarse esta cantidad: es decir por el hecho de que el concepto, entendido como pensamiento en general, como universal, es la inconmensurable abreviación frente a la singularidad de los objetos, tales como se presentan en gran número a la intuición y a la representación indeterminadas. Por otra parte, un concepto es ante todo *el* concepto en sí mismo, y éste es uno solo, y constituye el fundamento sustancial; pero, frente a otro, es un concepto *determinado,* y lo que en él se presenta como determinación es lo que aparece como contenido. Pero la determinación del concepto es una determinación formal de esta unidad sustancial, un momento de la forma como totalidad, *del concepto mismo,* que es el fundamento de los conceptos determinados. Este no es intuido o representado de manera sensorial; es sólo objeto, producto y contenido del *pensamiento y* es la cosa en sí y por sí, el *logos,* la razón de lo que es, la verdad de lo que lleva el nombre de las cosas; ahora bien, el *logos* es, de todo, lo que menos debe ser excluido de la ciencia lógica. Por eso no puede depender del albedrío introducirlo o excluirlo de la ciencia. Cuando las determinaciones del pensamiento, que son sólo formas exteriores, son consideradas verdaderamente en sí mismas, puede resultar tan sólo su finitud y la falta de verdad de su deber-ser-por-sí; su verdad resulta ser el concepto. Por eso la ciencia lógica, en cuanto trata de las determinaciones del pensamiento, que pasan a través de nuestro espíritu de manera del todo instintiva e inconsciente, *y* que, aun cuando entran en el lenguaje, quedan carentes de objetividad e inobservadas, será también la reconstrucción aquellas que han sido puestas de relieve por la reflexión y fijadas por ella como formas subjetivas exteriores a la sustancia y al contenido.

No hay exposición de ningún objeto en sí y por sí que sea capaz de ser efectuada de una manera plástica tan inmanente como el desarrollo del pensamiento en su necesidad; ningún otro objeto lleva tan agudamente consigo esta exigencia; su ciencia debería superar en este respecto también a las matemáticas, pues ningún objeto tiene en sí mismo tanta libertad e independencia. Esta exposición necesitaría (tal como ocurre a su manera en el curso de las deducciones matemáticas), que en ningún grado del desarrollo se presentara una determinación del pensamiento o una reflexión, que no resultara directamente en este grado, y no derivara de los antecedentes.+

Sin embargo es evidente que en general hay que renunciar a esta perfección abstracta de la exposición. Ya en cuanto que la ciencia debe empezar con lo absolutamente simple, es decir con lo más universal y vacío, esta exposición no admitiría sino estas mismas expresiones absolutamente simples de lo simple, sin añadirle ninguna otra palabra; y lo que se realizaría con eso, serian reflexiones negativas, que se preocuparían de rechazar y alejar lo que las representaciones o un pensamiento desordenado podrían inmiscuir en ellas. Pero incursiones como

éstas, en el simple, camino inmanente del desarrollo son accidentales, y la preocupación de evitarlas está también relacionada con esa accidentalidad. Por lo demás es inútil querer hacer frente a *todas* estas incursiones, justamente porque están fuera del objeto, y por lo menos siempre habría algo de incompleto frente a lo que debería pretenderse aquí para satisfacer las exigencias sistemáticas. Pero la inquietud y disipación, características de nuestras conciencias modernas, no nos permiten prescindir de reflexiones e inspiraciones que más o menos están sugeridas directamente por el argumento tratado.+

Una exposición plástica requiere también un sentido plástico del percibir y comprender; pero tales jóvenes y hombres plásticos, tan tranquilos en renunciar por sí mismos a sus *propias* reflexiones e inspiraciones, con las que el pensamiento *personal* se impacienta por manifestarse, y sólo dóciles oyentes del argumento, como los imagina Platón, no podrían presentarse en un diálogo moderno; y mucho menos podría contarse con tales lectores. Por lo contrario, muy a menudo se me han presentado violentos adversarios de tal tipo, incapaces de reflexionar simplemente que sus observaciones y objeciones contenían categorías, o sea supuestos, que por sí mismos necesitan ser sometidos a la crítica, antes de ser empleados. La inconsciencia en este respecto va increíblemente lejos; ella constituye la incomprensión fundamental, ese procedimiento malo, es decir inculto, que consiste en que, al considerar una categoría, se piensa en *algo diferente y* no en esta misma categoría. Esta inconsciencia es tanto menos justificada en cuanto que este *algo distinto,* consiste en otras determinaciones del pensamiento y otros conceptos; sin embargo en un sistema de lógica esas categorías deben igualmente haber encontrado su lugar y por eso mismo deben haber sido objeto de consideración por sí.+

Esto es más evidente en el asombroso número de objeciones y ataques dirigidos contra los primeros conceptos o proposiciones de la lógica: el *ser* y la *nada,* y el *devenir* en cuanto que éste, aun siendo por sí mismo una simple determinación, contiene en sí, sin discusión posible (y el más sencillo análisis lo prueba) como momentos las otras dos determinaciones. El deseo de profundizar la investigación parece requerir que ante todo se averigüe si el principio que sirve como fundamento *y* sobre el que está edificado todo lo restante es exacto, *y* que no se proceda más adelante, hasta que éste no se haya mostrado firme. Si, al contrario, esto no se verifica, más bien hay que rechazar todo lo restante.+

Esta profundización tiene también la ventaja de aliviar el trabajo del pensar; tiene presente, encerrado en este germen, todo el desarrollo, y opina haberlo llevado a cabo todo, cuando ha llevado a cabo esto, que es lo más fácil de efectuar, pues es lo más simple, lo simple por sí mismo. Es el menor trabajo que pueda pedirse, y eso es lo que vuelve esencialmente recomendable esta profundización, tan satisfecha de sí misma. Esta limitación a lo más sencillo deja campo libre al albedrío del pensamiento, que por sí mismo no quiere permanecer en su simplicidad, sino llevar a cabo sus reflexiones sobre el asunto.+

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Con el buen derecho de ocuparse primero *sólo* del principio, y sin aventurarse a considerar *lo que sigue*, esta profundización efectúa en su quehacer justamente lo contrario, a saber, pone en el medio lo que debería más bien seguir, es decir, otras categorías, que no son ya el principio, sino otros supuestos y juicios preconcebidos. Estos supuestos, por ejemplo: que lo infinito es algo diferente de lo limitado, que el contenido es algo distinto de la forma, que lo interior difiere de lo exterior, que por ende lo indirecto no es lo mismo que lo directo, son presentados al mismo tiempo a modo de enseñanza, como si fueran cosa desconocida, y no son demostrados, sino expuestos y afirmados. Esta manera de enseriar, considerada como procedimiento, representa —no se puede definirla de otra manera— una cosa tonta; pero considerando la cosa en sí, hay que observar que por un lado es injustificado presuponer semejantes supuestos y admitirlos francamente; y por otro lado se muestra ignorar que es exigencia y oficio del pensamiento lógico averiguar precisamente esto, es decir, si lo limitado es algo verdadero sin lo infinito, y si igualmente es *algo verdadero* y también *algo real* este infinito abstracto, o un contenido sin forma, o una forma sin contenido, o algo interior por sí mismo que no tiene ninguna extrinsecación, o una exterioridad sin interioridad, etc.+

Pero esta formación y educación del pensamiento, por cuyo medio se realiza un comportamiento plástico del mismo, y por el cual puede sujetarse la impaciencia de las re-flexiones que sobrevienen repentinamente, se logra tan sólo por medio del progreso, el estudio y la producción de todo el desarrollo.

En relación con la mencionada exposición platónica, puede recordarse a quien trabaja en la construcción de un nuevo edificio independiente de ciencia filosófica en los tiempos modernos, la leyenda de que Platón revisó y transformó siete veces sus libros sobre la República. El recuerdo de esto —que es una comparación, en cuanto que parece justamente comprenderla en sí misma— debería hacer sentir más fuerte el deseo de disponer de tiempo libre para volver a elaborar setenta y siete veces un trabajo que, por pertenecer al mundo moderno, tiene delante de sí un principio más profundo, un sujeto más difícil y un material más amplio por trabajar. Pero el autor, considerando la magnitud de la tarea, tuvo que darse por satisfecho con lo que pudo hacer, en la situación de una necesidad exterior, de la inevitable distracción debida a la magnitud y la multiplicidad de los intereses de la época e incluso con la duda de que el tumultuoso ruido del día y la ensordecedora locuacidad de la imaginación, que se jacta de limitarse a esto, deje todavía lugar para el interés dirigido hacia la serena calma del conocimiento puramente intelectual.

Berlín, 7 de noviembre de 1831.

INTRODUCCIÓN

CONCEPTO GENERAL DE LA LÓGICA

EN LA lógica más que en ninguna otra ciencia se siente la necesidad de comenzar por el objeto mismo, sin reflexiones preliminares. En cualquier otra ciencia el objeto de la misma y el método científico se diferencian uno del otro; a la vez que el contenido no constituye un comienzo absoluto, sino que depende de otros conceptos y mantiene conexión a su alrededor con otras materias. Por eso a dichas ciencias les está permitido hablar tanto de su fundamento y de sus conexiones como también del método sólo por lemas; pueden adoptar directamente las formas de las definiciones presupuestas como conocidas y aceptadas, y servirse de la manera ordinaria de razonar para establecer sus conceptos generales y sus determinaciones fundamentales.

La lógica, al contrario, no puede presuponer ninguna de estas formas de la reflexión, o reglas y leyes del pensamiento, pues ellas constituyen una parte de su contenido propio y tienen que ser primeramente fundamentadas en la lógica misma.+

Pero no sólo la exposición del método científico pertenece al contenido de la lógica, sino también el *concepto* mismo de la *ciencia* en general, y éste constituye exactamente su resultado último. Por eso ella no puede decir previamente lo que es; sólo su completa exposición proporciona este conocimiento de ella misma, como su fin y conclusión. De la misma manera su objeto, el *pensamiento,* o con más determinación, el *pensamiento que concibe,* es tratado esencialmente como parte intrínseca de ella; el concepto de este pensamiento se engendra en el curso de la lógica y no puede por eso proporcionárselo previamente. En consecuencia, lo que en esta introducción se expresa preliminarmente no tiene el propósito de fundamentar el concepto de la lógica o de justificar de antemano científicamente su contenido y método, sino que quiere, por medio de algunas aclaraciones y reflexiones, entendidas en el sentido del razonamiento y de la exposición histórica, acercar a nuestra representación el punto de vista desde el cual esta ciencia tiene que ser considerada.

Al aceptar que la lógica sea la ciencia del pensamiento en general, se entiende con ello que este pensamiento constituye la *pura forma* de un conocimiento, que la lógica hace abstracción de cualquier *contenido* y que el llamado segundo

elemento, que pertenecería a un conocimiento, es decir la *materia,* debe ser ofrecido trayéndolo de otra parte. De este modo la lógica, como si esta materia fuera del todo independiente de ella, debería presentar sólo las condiciones formales del conocimiento verdadero, sin contener por sí misma la verdad real; y tampoco podría ser el *camino* para alcanzar la verdad real, justamente porque el elemento esencial de la verdad, esto es el contenido, se encontraría fuera de ella.

Pero, en primer lugar, es inapropiado decir que la lógica hace abstracción de cualquier *contenido*, que enseña sólo las reglas del pensar, sin penetrar en lo que ha sido pensado, y sin poder considerar su naturaleza. Puesto que son el pensamiento y las reglas del pensar los que deben constituir su objeto, en éstos tiene la lógica su contenido característico inmediato, y en ellos tiene también aquel segundo elemento del conocimiento, a saber, una materia, de cuya naturaleza debe preocuparse.

En segundo lugar, las representaciones, sobre las que hasta ahora en general se asentaba el concepto de la lógica, se han extinguido en parte; ya es tiempo que desaparezcan del todo, y que el punto de vista de esta ciencia sea concebido de modo más elevado, y adquiera una forma totalmente modificada.

Hasta ahora el concepto de la lógica se fundaba sobre la separación dada de una vez para siempre en la conciencia ordinaria, del *contenido* del conocimiento y de la *forma* de éste, es decir, en la separación de la *verdad y* la *certeza.* Se presupone *ante todo* que la materia del conocimiento existe como un mundo acabado, en si *y* por si, fuera del pensamiento; que el pensamiento por sí es vacío y que se añade como una forma extrínseca a aquella materia, se llena de ella, y solamente entonces adquiere un contenido y se convierte así en conocimiento real.

Luego, estos dos elementos — pues según este modo de ver tienen que presentarse en la relación de *elementos, y* el conocimiento se compondría de ellos de un modo mecánico, o a lo sumo químico — están colocados en el siguiente orden jerárquico: el objeto es algo por si completo, acabado, y para su realidad puede prescindir (en absoluto) del pensamiento; el pensamiento, por lo contrario, es algo imperfecto, que necesita completarse primero con una materia y amoldarse a ella como una forma blanda, indeterminada. La verdad consiste en la concordancia del pensamiento con el objeto; y, a fin de producir esta concordancia (pues ella no existe en sí y por sí) el pensamiento debe ajustarse y acomodarse al objeto.

En tercer lugar, dado que la diversidad entre la materia y la forma, entre el objeto y el pensamiento no es dejada en aquella nebulosa indeterminación, sino que es concebida de manera más determinada, deben los dos constituir esferas distintas. Por consiguiente el pensamiento, cuando aprehende y forma la materia, no sale fuera de sí mismo; su acto de aprehender [la materia] y amoldarse a ella no es sino una modificación de él mismo, sin que por esto él se vuelva otro diferente de sí mismo; y la determinación autoconsciente pertenece, no obstante, solo a él [al pensamiento]. De modo que, aún en su relación con el objeto, el

pensamiento no sale fuera de sí mismo hacia el objeto: éste sigue siendo, como una cosa en sí, absolutamente un más allá del pensamiento.

Estas opiniones sobre la relación entre sujeto y objeto expresan las determinaciones que constituyen la naturaleza de nuestra conciencia ordinaria, [esto es] de la conciencia fenómeno-lógica. Pero, al ser trasladados a la razón, como si la misma relación existiese en ella, y si esta relación contuviese en sí y por sí la verdad, estos prejuicios se convierten en los errores cuya refutación, practicada por todas las partes del universo espiritual y natural, es la filosofa; o mejor dicho, los errores que, por obstruir el acceso a la filosofía, tienen que ser abandonados en el umbral de la misma.

La antigua metafísica tenía, a este respecto, un concepto del pensamiento más elevado del que se ha vuelto corriente en nuestros días. Ella partía en efecto de la premisa siguiente: que lo que conocemos por el pensamiento sobre las cosas y concerniente a las cosas constituye lo que ellas tienen de verdaderamente verdadero, de manera que no tomaba las cosas en su inmediación, sino sólo en la forma del pensamiento, como pensadas. Esta metafísica, por lo tanto, estimaba que el pensamiento y las determinaciones del pensamiento no eran algo extraño al objeto, sino que constituían más bien su esencia, o sea que las *cosas y* el *pensamiento* de ellas —del mismo modo que nuestro idioma expresa un parentesco entre los dos [términos]-[1] coinciden en si y por si, [esto es] que el pensamiento en sus determinaciones inmanentes y la naturaleza verdadera de las cosas constituyen un solo y mismo contenido.

Pero el entendimiento reflexivo se apoderó de la filosofía. Conviene saber con exactitud lo que significa esta expresión, que se emplea corrientemente como palabra de hondo sentido. Hay que entenderlo generalmente como el entendimiento que abstrae y por lo tanto separa y que insiste en sus separaciones. En contraste con la razón, se comporta como el *intelecto humano común, y* hace prevalecer su manera de ver, según la cual la verdad tendría por base la realidad sensible, las ideas *no serían más que* ideas, en el sentido de que sólo la percepción sensible les daría su contenido y su realidad, y que la razón, al permanecer en si y por si, crea sólo quimeras. Era este renunciamiento de la razón a si misma el concepto de la verdad se pierde, y ella se ve restringida a reconocer sólo la verdad subjetiva, la apariencia, esto es sólo algo a lo que no corresponde la naturaleza del objeto. Así el *saber* vuelve a reducirse a *opinión.*

Sin embargo, esta dirección tomada por el conocimiento, que aparece como una pérdida y un retroceso, tiene fundamentos profundos, sobre los que reposa en general la elevación de la razón en el espíritu superior de la moderna filosofía. Vale decir que el motivo de esta representación, que se ha generalizado, tiene que ser buscado en la observación de la *necesaria contradicción* de las determinaciones del intelecto para consigo mismas. La mencionada reflexión consiste en lo siguiente: *superar* lo concreto inmediato, *determinarlo* y *dividirlo.*

---

[1] *Ding* = cosa; *Denken* = pensamiento: Hegel les atribuye una etimología común. N. del T

Pero tal reflexión debe también *superar* sus determinaciones *divisorias, y* ante todo, tiene que *relacionarlas* mutuamente. Pero desde el punto de vista de establecer esta relación surge su contradicción. Esta relación de la reflexión pertenece en si a la razón; elevarse sobre aquellas determinaciones, hasta alcanzar a conocer el contraste contenido en ellas, es el gran paso negativo hacia el verdadero concepto de la razón.+

Pero esta investigación, si no se realiza de manera acabada, cae en el error de presentar las cosas como si la razón estuviera en contradicción consigo misma; no se da cuenta de que la contradicción es justamente la elevación de la razón sobre las limitaciones del intelecto y la solución de las mismas. En vez de dar el último paso desde aquí hacia lo alto, el reconocimiento de que las determinaciones del intelecto no son satisfactorias ha vuelto a refugiarse en la existencia sensorial, creyendo hallar en ella un objeto sólido y acorde. Como, por otro lado, este conocimiento sabe que sólo es el conocimiento de las apariencias, admite sin duda su carácter insatisfactorio, pero al mismo tiempo presupone que si no. es posible conocer correctamente las cosas en si, por lo menos puede conocérselas en la esfera de los fenómenos, como si justamente sólo la *especie de los objetos* fuera diferente, y sólo una especie formara parte del conocimiento, es decir, no las cosas en sí, sino la otra especie, la de los fenómenos. Igual que si a un hombre se le reconociera la capacidad de tener un criterio correcto, pero con el agregado de que es incapaz de comprender nada que sea verdadero, sino sólo lo que es no verdadero. Si es absurdo eso, igualmente absurdo es un verdadero conocimiento, que no conoce el objeto tal cual es en sí.

La *crítica de las formas del intelecto* tuvo el resultado mencionado, es decir, que dichas formas no tienen *aplicación alguna a las cosas en sí.* Esto puede tener sólo un sentido, que estas formas en si mismas son algo no verdadero. Pero en cuanto se continúa considerándolas de valor para la razón subjetiva y para la experiencia, la crítica no efectuó ninguna modificación en ellas mismas, y las deja valederas para el sujeto con la misma configuración con que antes valían para el objeto. Pero, si son insuficientes para la cosa en sí, el intelecto a quien deberían pertenecer, tendría que considerarlas menos satisfactorias todavía y negarse a acomodarse a ellas. Si no pueden ser determinaciones de *la cosa* en sí, mucho menos pueden ser determinaciones del intelecto, al que habría que reconocer por lo menos la dignidad de una cosa en sí. Las determinaciones de lo finito y de lo infinito están en el mismo contraste, ya se apliquen al tiempo y al espacio o al mundo, ya se las consideren como determinaciones dentro del espíritu, tal como el negro y el blanco dan un color *gris,* tanto cuando se unen sobre una pared como cuando se los mezcla en la paleta. Si nuestra representación del *mundo* se disuelve cuando se le atribuyen las determinaciones de lo finito y del infinito, con más razón el propio *espíritu* que contiene a ambas resulta algo contradictorio en sí mismo, que se disuelve en sí. No es la naturaleza de la materia o del objeto a la que se aplican aquellas determinaciones o en que están contenidas, la que puede constituir una diferencia; en efecto, el objeto

contiene en si la contradicción sólo por medio de esas determinaciones y según ellas.+

De manera que dicha critica ha alejado las formas del pensamiento objetivo sólo del objeto, pero dejándolas en el sujeto tal como las encontró. Es decir, que no ha considerado estas formas en sí y por sí, conforme a su peculiar contenido, sino que las ha aceptado como un lema, directamente de la lógica subjetiva; por lo tanto no puede hablarse de una deducción de las formas en sí mismas, o de una deducción de ellas como formas lógicas subjetivas; ni mucho menos se puede hablar de su consideración dialéctica.

El idealismo trascendental, desarrollado consecuentemente, reconoció la nulidad de este espectro de la *cosa en sí*, que la filosofía critica dejó subsistir; reconoció la inconsistencia de esta sombra abstracta, separada de todo contenido, y se propuso su destrucción completa. Esta filosofía comenzó también por permitir a la razón que expusiera sus determinaciones deduciéndolas de sí misma. Pero la posición subjetiva de dicha tentativa no le permitió cumplir su propósito. Luego esta posición, y con ella también todo comienzo y elaboración de la ciencia pura fueron abandonados.

Pero tal como se la comprende ordinariamente, la lógica está tratada sin atención alguna para su significado metafísico. Sin duda que, en las condiciones en que todavía se encuentra, no tiene esta ciencia un contenido de tal especie, que pueda ser válido como realidad y como cosa verdadera en la conciencia común, lo que no significa que sea una ciencia formal, desprovista de una verdad sustancial. Sin embargo, no debe buscarse el dominio de la verdad en aquella materia que falta en dicha ciencia, y a cuyo defecto suele atribuirse su carácter insatisfactorio. La carencia de contenido de las formas lógicas se encuentra más bien sólo en la manera de considerarlas y tratarlas. Cuando son consideradas como determinaciones firmes, y por ende desligadas, en lugar de ser reunidas en una unidad orgánica, son formas muertas, donde ya no reside el espíritu, que constituye su concreta unidad viviente. Por eso carecen de contenido sólido, esto es de una materia, la que sería en sí misma un contenido valedero. El contenido de que carecen las formas lógicas, no es más que una base firme y una concreción de aquellas determinaciones abstractas; y esta esencia sustancial suele buscarse para ellas en su exterior. Pero la misma razón lógica es lo sustancial o real, que contiene en sí todas las determinaciones abstractas, y constituye su unidad sólida, absolutamente concreta. En consecuencia, no se necesitaba buscar muy lejos lo que se acostumbra a llamar materia. Si la lógica parece carente de contenido, no es culpa de su objeto, sino sólo de la manera cómo ese objeto está concebido.+

Esta reflexión nos aproxima a la exposición del punto de vista desde el cual hay que considerar la lógica, a mostrar hasta donde éste se distingue de las maneras de tratar esta ciencia empleadas hasta ahora y es el único punto de vista verdadero desde el cual la lógica tiene que ser considerada en el futuro.

En la *Fenomenología del Espíritu* (Bamb. y Würzb., 1807) he representado a la conciencia en su movimiento progresivo, desde su primera oposición inmediata respecto al objeto, hasta el saber absoluto. Este camino pasa a través de todas las

formas de las *relaciones de la conciencia con el objeto, y* tiene como su resultado el *concepto de la ciencia.* Este concepto pues, no precisa aquí justificación alguna (si prescindimos del hecho que surge dentro de la lógica misma) porque ya la obtuvo en la misma Fenomenología; ni tampoco es susceptible de ninguna justificación que no sea su producción por medio de la conciencia, cuyas propias formas se resuelven todas en aquel concepto, como en su verdad. A lo sumo una fundamentación razonada o una explicación del concepto de ciencia puede lograr que dicho concepto sea llevado ante la representación y que se alcance de él un conocimiento histórico. Pero una definición de la ciencia, o más exactamente de la lógica, tiene su prueba sólo en aquella necesidad de su nacimiento. La definición, con la cual una ciencia cualquiera inicia su comienzo absoluto, no puede contener más que la expresión determinada y metódica de lo que uno *se representa,* de modo *convenido y notorio,* como el objeto y fin de la ciencia misma. Que justamente uno se lo represente de esta manera, es una aseveración histórica por la cual puede uno referirse únicamente a tal o cual hecho reconocido, o precisamente expresarla sólo como un deseo de que tal o cual hecho tenga valor de hecho reconocido. Pero ocurre sin cesar que ora aquí ora allá se alegan casos y ejemplos de acuerdo con los cuales en tal o cual expresión debe entenderse algo más y distinto, y por lo tanto incorporarse en su definición una determinación más particular o más general, y según ellas orientar la ciencia. Depende entonces del razonamiento el determinar cuáles han de ser incorporadas o excluidas; y con qué limites y amplitud; pero al razonamiento mismo se le abre la más variada y múltiple forma de discurrir, a la que, en definitiva, sólo el arbitrio puede dar conclusión mediante una determinación firme. Con este procedimiento de empezar una ciencia por su definición, no es preciso que se exponga la *necesidad* de su *objeto,* y por lo tanto la de la ciencia misma.

El concepto de la ciencia pura y su deducción son presupuestos en el presente tratado, por cuanto la Fenomenología del espíritu no es más que la deducción de este concepto. El saber absoluto es la *verdad* de todas las formas de la conciencia, porque, como resultó de aquel desarrollo suyo, sólo en el saber absoluto se ha resuelto totalmente la separación entre el *objeto y* la *certeza de sí mismo,* y la verdad se igualó con esta certeza, como ésta se igualó con la verdad.

La ciencia pura presupone en consecuencia la liberación con respecto a la oposición de la conciencia. Ella contiene el *pensamiento, en cuanto éste es también la cosa en si misma,* o bien contiene la *cosa en sí, en cuanto ésta es también el pensamiento puro.* Como *ciencia,* la verdad es la pura conciencia de si mismo que se desarrolla, y tiene la forma de *sí mismo,* es decir que lo *existente en sí y por si es concepto consciente*, pero que *el concepto como tal es lo existente en sí y para sí.*+

Este pensamiento objetivo constituye pues el *contenido* de la ciencia pura. En consecuencia está tan lejos de ser formal y de estar desprovista de la materia necesaria para un conocimiento real y verdadero, que más bien sólo su contenido es lo verdadero absoluto, o, si uno quiere valerse todavía de la palabra materia, es la verdadera materia; pero una materia cuya forma no es algo exterior, porque

dicha materia es más bien el pensamiento puro y por lo tanto la forma absoluta misma. De acuerdo con esto la lógica tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. *Este reino es la verdad tal como está en si y por si, sin envoltura*. Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la *representación de Dios, tal corno está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito.*

Se celebra a Anaxágoras como el primero que afirmó que el *Nus,* el *pensamiento,* es el principio del mundo y que la esencia del mundo ha de determinarse como pensamiento. De este modo puso los fundamentos de una visión intelectual del universo, cuya forma pura debe ser la *lógica.*+

No se trata aquí de un pensamiento en torno de *algo,* que exista por sí como base, fuera del pensamiento; no se trata de formas, que sólo proporcionarían simples *signos* de la verdad; sino que las formas necesarias y las determinaciones propias del pensamiento son el contenido la suprema verdad misma.

Para que esto sea comprendido por lo menos en la representación, hay que dejar a un lado la opinión de que la verdad debería ser algo palpable. Dicha palpabilidad se introduce, por ejemplo, aun en las ideas platónicas, que se encuentran en el pensamiento de Dios, como si fueran cosas existentes, pero situadas en otro mundo o región, fuera de los cuales se encontraría el mundo de la realidad, el cual tendría una sustancialidad diferente a la de aquellas ideas, y sólo por esta diferencia sería real. La idea platónica no es más que lo universal, o, con mayor exactitud, el concepto del objeto. La realidad de algo sólo está en su concepto; en cuanto es distinto de su concepto, cesa de ser real y se convierte en algo nulo. Su aspecto de palpabilidad y su sensible ser fuera de sí pertenecen a este lado negativo. Por otra parte es posible referirse a las representaciones propias de la lógica habitual; se admite en efecto que las definiciones, por ejemplo, no contienen determinaciones que se presentan sólo en el sujeto que reconoce, sino que contienen las determinaciones del objeto, constitutivas de su naturaleza más propia y esencial. O bien, cuando se parte de algunas determinaciones dadas y se deducen otras, se admite que lo deducido no es algo exterior y extraño al objeto, sino que más bien le pertenece por sí mismo, es decir, que a este pensamiento corresponde el ser. En general el uso de las formas del concepto, del juicio, de la deducción, de la definición, de la división, etcétera, se funda-menta en que no son simples formas del pensamiento autoconsciente, sino también formas del intelecto objetivo. "Pensar" es una expresión que aplica con preferencia a la conciencia la determinación contenida en ella. Pero, cuando se dice que *existen en el mundo objetivo intelecto y razón,* que el espíritu y la naturaleza tienen *leyes universales,* según las cuales se realizan su vida y modificaciones, se acepta que las determinaciones del pensamiento tienen asimismo valor y existencia objetivos.

En verdad la filosofía crítica ya transformó la *metafísica* en lógica, pero, como ya se recordó, al igual que el idealismo posterior, dio a las determinaciones lógicas, por miedo al objeto, un significado esencialmente subjetivo; por este medio dichas determinaciones quedaban afectadas a su vez por el objeto, al que

rehuían; y quedaba en ellas como un más allá, una cosa en sí y un obstáculo infinito. Pero la liberación de la conciencia con respecto a la oposición, liberación que la ciencia debe poder presuponer, eleva las determinaciones del pensamiento por encima de estos puntos de vista temerosos e incompletos, y exige su examen, tal como son en sí y por sí, sin semejante limitación y miramiento, esto es, como lo lógico y lo racional puro.

Kant por otro lado aprecia la lógica, es decir el conjunto de determinaciones y principios que en el sentido habitual se llama lógica, como afortunada, por haber ella logrado, antes que las otras ciencias, un acabamiento tan precoz. Desde Aristóteles la lógica no ha retrocedido pero tampoco avanzó un paso; esto último ocurrió porque, según todas las apariencias, parece acabada y completa. Pero si desde Aristóteles en la lógica no se han efectuado modificaciones —en efecto, las modificaciones, como se ve si se observan los modernos compendios de lógica, consisten a menudo sólo en eliminaciones—, esto lleva más bien a la conclusión de que esta ciencia necesita con mayor razón una reelaboración total; pues una labor del espíritu continuada, durante 2000 años, debe haberle proporcionado una conciencia más elevada en torno a su pensamiento y a su pura esencia en sí misma. La comparación entre las formas a que se han elevado el espíritu del mundo práctico *y* religioso y el espíritu de la ciencia en cualquier clase de conciencia, real o ideal, y la forma en que se encuentra la lógica, que es la conciencia de la esencia pura del espíritu, demuestra diferencias demasiado grandes para que no resulte con evidencia inmediata, aun a la observación más superficial, que esta última conciencia es en absoluto desproporcionada respecto a dichas elevaciones e indigna de ellas.

En realidad, hace mucho tiempo que viene experimentándose la necesidad de una transformación de la lógica. Por la forma y el contenido con que se presenta la lógica en los libros de enseñanza, puede decirse que ésta ha caído en el desprecio. Uno la lleva consigo todavía, más por el sentimiento de que no se puede prescindir de una lógica en general y por habitual apego a la tradición de su importancia, todavía persistente, que por convicción de que su contenido ordinario y su quehacer con aquellas formas vacías tengan valor o utilidad alguna.

Las ampliaciones que le proporcionó por un largo lapso el agregado de material psicológico, pedagógico y aun fisiológico, fueron luego reconocidas casi universalmente como deformaciones. Una gran parte de estas observaciones, leyes y reglas psicológicas, pedagógicas y fisiológicas en sí y por sí, ya se hallen en la lógica, o se encuentren en otro lugar cualquiera, deben parecer muy desabridas y triviales. Además, reglas tales, como, por ejemplo, la que afirma que lo que se lee en los libros o se oye de viva voz debe ser meditado y sometido a investigación; o la de que, cuando no se vea bien, hay que ponerse gafas para ayudar a los ojos -reglas que exponen los libros de enseñanza en la llamada lógica aplicada, y que se dividen seriamente en parágrafos, como si con ellas se lograra la verdad— deben parecer superfluas a todos, con excepción a lo sumo del autor

o del maestro, que se encuentran en dificultad por no saber cómo extender el contenido de la lógica, que de otro modo es tan breve y muerto.[2]

Por lo que se refiere a este contenido, ya se expuso antes el motivo por el cual está tan desprovisto de espíritu. Sus determinaciones valen como inamovibles en su solidez y sólo se relacionan entre sí en forma extrínseca. Puesto que, en el juicio y la deducción, las operaciones están reducidas principalmente al lado cuantitativo de las determinaciones fundadas en él, todo se basa sobre una diferencia exterior, sobre una pura comparación; y se convierte en un procedimiento totalmente analítico y en un cálculo carente de concepto. La derivación de las llamadas reglas y leyes, sobre todo las del silogizar, no vale mucho más que los ensayos hechos con palitos de desigual longitud a fin de clasificarlos y unirlos según su tamaño o que el juego de los niños, en el que se intenta la recomposición de' cuadros previamente recortados, juntando los recortes apropiada-mente. Por eso y no sin razón se equiparó esta manera de pensar con el cálculo matemático, y este cálculo se igualó a semejante manera de pensar. En la aritmética los números se consideran como algo carente de concepto, algo que excepto su igualdad o desigualdad, es decir excepto sus relaciones enteramente extrínsecas, no tiene significación alguna; esto es que ni en sí mismo, ni en sus relaciones constituye un pensamiento. Cuando de modo mecánico se calcula que tres cuartos, multiplicados por dos tercios, dan como resultado un medio, esta operación contiene tanto o tan poco pensamiento como la de calcular si se puede efectuar, en una figura, este o aquel otro tipo de silogismo.

Para vivificar mediante el espíritu este esqueleto muerto de la lógica hasta darle sustancia y contenido, es necesario que su *método* sea tal, que sólo por medio de él la lógica sea capaz de constituir una ciencia pura. En el estado en que se encuentra la lógica, apenas se reconocen en ella indicios del método científico. Aproximadamente posee la forma de una ciencia experimental. Para lo que deben ser las ciencias experimentales, ellas encontraron del mejor modo posible su método particular, que consiste en definir y clasificar su materia. También la matemática pura posee su método adecuado a sus objetos abstractos, y a la determinación cuantitativa, que es la única en la que ella los considera. Ya en el prefacio a la *Fenomenología del Espíritu* expresé lo esencial acerca de este método y en general de todo lo subordinado al elemento científico, que puede contener la matemática; pero el asunto será examinado con más detención en la lógica misma.+

Spinoza, Wolff otros se han dejado fascinar por la idea de aplicar dicho método a la filosofía, y convertir el proceso extrínseco de la cantidad carente de concepto en proceso del concepto; lo que en sí y por si es contradictorio. Hasta

---

[2] Nota de la 1ª. edición. Una nueva elaboración, recientemente aparecida, de esta ciencia: *Sistema de la lógica* de FRÍES, retrocede al fundamento antropológico. La superficialidad en si y por si de las representaciones y opiniones en que se fundamenta y la manera como ha sido realizada me dispensan del trabajo de tomar en cuenta esta publicación sin significado.

ahora la filosofía no había encontrado todavía su método; contemplaba con envidia el edificio sistemático de la matemática cuyos métodos tomaba en préstamo, como ya dijimos, o utilizaba los métodos pertenecientes a las ciencias, que no son más que una mezcla de materias dadas, proposiciones experimentales y pensamientos; o a veces recurría también al expediente de rechazar con aspereza todo método. Sin embargo, la expresión de aquél que solo puede ser el verdadero método de la ciencia filosófica, pertenece al tratado de la lógica misma; en efecto, el método es la conciencia relativa a la forma del automovimiento interior de su contenido. En la *Fenomenología del Espíritu* he presentado un ejemplo de este método aplicado a un objeto más concreto, esto es, a la *conciencia.*[3] Hay aquí formas de la conciencia, cada una de las cuales en su realización, se disuelve de una vez a sí misma. y tiene por resultado su propia negación, pasando de tal modo a una forma superior. La única manera de *lograr el progreso científico—y* cuya *sencillísima* inteligencia merece nuestra esencial preocupación- es el reconocimiento de la proposición lógica, que afirma que lo negativo es a la vez positivo, o que lo contradictorio no se resuelve en un cero, en una nada abstracta, sino sólo esencialmente en la negación de su contenido *particular;* es decir, que tal negación, no es cualquier negación, sino *la negación de aquella cosa determinada,* que se resuelve, y por eso es una negación determinada. Por consiguiente en el resultado está contenido esencialmente aquello de lo cual resulta; lo que en realidad es una tautología, porque de otro modo sería un inmediato, no un resultado. Al mismo tiempo que la resultante, es decir, la negación, es una negación *determinada,* tiene un *contenido.* Es un nuevo concepto, pero un concepto superior, más rico que el precedente; porque se ha enriquecido con la negación de dicho concepto precedente o sea con su contrario; en consecuencia lo contiene, pero contiene algo más que él, y es la unidad de sí mismo y de su contrario. Por este procedimiento ha de formarse, en general, el sistema de los conceptos, y completarse por un curso incesante, puro, sin introducir nada del exterior.

¿Cómo podría yo suponer que el método que sigo en este sistema de la lógica —o, mejor dicho, que este sistema sigue en sí mismo— no sea susceptible de un mayor perfeccionamiento, de un mayor afinamiento en sus pormenores? Pero al mismo tiempo yo sé que este método es el único verdadero. Esto es ya evidente por sí mismo, porque este método no es nada distinto de su objeto y contenido, pues es el contenido en sí, *la dialéctica que el contenido encierra en sí mismo,* que lo impulsa hacia adelante. Claro está, que ninguna exposición podría considerarse científica, si no siguiera el curso de este método, y si no se adaptara a su ritmo sencillo, pues éste es el curso de la cosa misma.

De acuerdo con este método hago presente que las divisiones y títulos de los libros, secciones y capítulos, que presenta esta obra y las explicaciones que a ellos se refieren sólo tienen el propósito de permitir una ojeada previa y que su

---

[3] Más adelante será aplicado también a otros objetos concretos y en las partes respectivas de la filosofía.

valor real es solamente *histórico.* No pertenecen al contenido y cuerpo de la ciencia, no son más que un ordenamiento de la reflexión extrínseca, que ya ha recorrido todo el conjunto de la elaboración, y que por consiguiente conoce de antemano la sucesión de sus momentos y los expone, antes que se presenten por medio de la cosa misma.

En las demás ciencias igualmente dichas determinaciones y divisiones previas no son en sí más que tales declaraciones extrínsecas; pero tampoco dentro de la ciencia se elevan por encima de este carácter. En lo misma lógica por ejemplo, se dice: '`la lógica tiene dos partes principales, la doctrina elemental y la metodología". Luego, en la doctrina elemental se encuentra sin más ni más el título. "Leyes del pensamiento"; en seguida: *Primer capítulo:* "De los conceptos". Luego: *Primera sección:* "De la claridad de los conceptos", etc.+

Estas determinaciones y divisiones, establecidas sin deducción ni justificación alguna, forman el armazón sistemático y el nexo completo de estas ciencias. Una lógica por el estilo considera su deber el decir que los conceptos y las verdades tienen que ser *deducidos* de los principios; pero en lo que llama método, ni por asomo piensa en una deducción. El ordenamiento consiste en algo así como agrupar lo análogo, anteponer lo más simple a lo compuesto, y otras consideraciones extrínsecas. Pero, en lo tocante al necesario nexo interior se limita al índice de las determinaciones de los capítulos, y el paso de un punto a otro se efectúa sólo porque ahora se dice: *Segundo capítulo;* o bien: nos corresponde ahora tratar *los juicios, y* otras expresiones similares.

Así también los títulos y las divisiones, que se presentan en este sistema, no deben tener por sí mismos más significación que la de constituir un índice del contenido. Además la *necesidad* de un nexo y la *inmanente generación* de las diferencias deben hallarse en el tratamiento del argumento mismo, pues todo eso pertenece a la propia determinación progresiva del concepto.

Aquello por cuyo medio el concepto se impele adelante por sí mismo, es lo *negativo,* ya mencionado, que contiene en sí; éste es el verdadero elemento dialéctico. La *dialéctica,* que ha sido considerada como una parte separada de la lógica y que, respecto de su fin y de su punto de vista, puede decirse que ha sido desconocida en absoluto, obtiene de esta manera una posición por completo diferente. Igualmente la dialéctica *platónica,* en el mismo *Parménides* y todavía, si prescindimos de él, más directamente en otros lugares, tiene solamente, por una parte, la intención de resolver y refutar por sí misma las afirmaciones limitadas pero, por otra, obtiene en general, como resultado, la nada. De ordinario se conceptúa la dialéctica como un procedimiento extrínseco y negativo, que no pertenece a la cosa misma, sino que tiene su fundamento en la simple vanagloria, como una manía subjetiva de hacer tambalear *y* disgregar lo permanente y verdadero, o por lo menos que no conduce sino a la vanagloria del objeto tratado dialécticamente.

Kant elevó mucho más la dialéctica —y esto constituye uno de sus méritos más grandes— al quitarle toda la apariencia de acto arbitrario, que tenía según la representación ordinaria, y la presentó como una *operación necesaria de la*

razón. Mientras se entendía la dialéctica sólo como un arte de crear espejismos y suscitar ilusiones, se había supuesto sencillamente que ella jugaba un juego falso y que toda su fuerza se fundaba sólo en el ocultamiento del fraude; que sus resultados eran subrepticios y de apariencia subjetiva. Evidentemente las exposiciones dialécticas de Kant, en las antinomias de la razón pura, no merecen muchas alabanzas, cuando se las examina cuidadosamente, como lo haremos con más amplitud en la continuación de este trabajo; pero la idea general, que él puso como fundamento y valorizó, es la *objetividad de la apariencia, y* la *necesidad de la contradicción,* que pertenece a la *naturaleza* de las determinaciones del pensamiento. Primeramente esto acontece, es verdad, en cuanto estas determinaciones son aplicadas por la razón a *las cosas en sí;* pero justamente lo que ellas son en la razón y con respecto a lo que existe en si, constituye su naturaleza.+

Este resultado, *comprendido en su lado positivo,* no es más que la *negatividad* interior de aquellas determinaciones, representa su alma que se mueve por sí misma, y constituye en general el principio de toda vitalidad natural y espiritual. Pero, al detenerse sólo en el lado abstracto y negativo de lo dialéctico, el resultado es sencillamente la afirmación conocida de que la razón es incapaz de reconocer el infinito; extraño resultado, en cuanto que, mientras lo infinito es lo racional, se dice que la razón es incapaz de conocer lo racional.

Lo *especulativo* está en este momento dialéctico, tal como se admite aquí, y en la concepción, que de él resulta, de los contrarios en su unidad, o sea de lo positivo en lo negativo. Es el aspecto más importante, y también el más difícil para el pensamiento todavía no ejercitado ni libre. Si el pensamiento está todavía ocupado en desprenderse de las representaciones concretas, sensoriales y del razonamiento, primeramente debe ejercitarse en el pensamiento abstracto, en asegurar los conceptos en su *carácter determinado, y* en aprender a conocer por medio de éstos. Una exposición de la lógica realizada con este propósito tendría que limitarse, con respecto a su método, a las divisiones ya mencionadas, y en lo que se refiere a las particularidades del contenido, a las determinaciones que resultan para los conceptos particulares, sin entrar en el terreno dialéctico. Por su forma exterior sería semejante a la exposición ordinaria que se hace de esta ciencia, pero se diferenciaría por su contenido, y sería además siempre de utilidad para ejercitar el pensamiento abstracto, bien que no el pensamiento especulativo. La lógica popularizada por los ingredientes psicológicos y antropológicos nunca podría lograr este fin. Daría al espíritu la imagen de un conjunto ordenado metódicamente, aunque no apareciera en ella el alma del edificio, es decir, el método, que vive en el terreno dialéctico.

Con respecto a la *cultura y a las relaciones del individuo con la lógica,* observo finalmente que esta ciencia, como la gramática, se muestra desde dos puntos de vista o valores distintos. Es distinta la lógica para quien da los primeros pasos hacia ella y hacia las ciencias en general, y para quien regresa a ella a partir de las ciencias. Quien empieza a conocer la gramática, encuentra en sus formas y leyes abstracciones áridas, reglas accidentales y en general una cantidad de

determinaciones aisladas, cuyo valor e importancia aparentes sólo están en lo que encierra su sentido inmediato; el conocimiento no reconoce en ellas al principio más que a ellas mismas. Quien al contrario domina un idioma, y al mismo tiempo sabe compararlo con otros, puede entonces llegar a sentir, en la gramática de su idioma, el espíritu y la cultura de un pueblo; las mismas reglas y formas adquieren ahora un valor completo y viviente. A través de la gramática puede conocer en general la expresión del espíritu, esto es, la lógica. Del mismo modo quien da los primeros pasos hacia la ciencia, encuentra en la lógica, al principio, un sistema aislado de abstracciones, que, limitado a sí mismo, no pasa a los demás conocimientos y ciencias. Al contrario, mantenida contra la riqueza de la representación del universo, contra el contenido aparentemente real de las demás ciencias, y frente a las promesas de la ciencia absoluta, de descubrir la *esencia* de esta riqueza, o sea la *naturaleza intima* del espíritu y del mundo, es decir, la *verdad*, la lógica en su forma abstracta, en !a incolora y fría simplicidad de sus determinaciones puras, tiene más bien la apariencia de mantener cualquier otra cosa antes que esta promesa, y de permanecer sin contenido frente a aquella riqueza. El primer conocimiento que se adquiere de la lógica limita su importancia a ella misma; su contenido tiene valor sólo como posibilidad de una investigación aislada acerca de las determinaciones del pensamiento, *frente* a la cual las otras investigaciones científicas son por sí mismas una materia y contenido propios, sobre quienes el elemento lógico quizá tenga una influencia formal, una influencia tal que precisamente actúa más bien por sí misma, y por la cual la forma científica y su estudio pueden también, en caso de necesidad, ser omitidos. Las demás ciencias han rechazado, en su conjunto, el método formal que las llevaba a consistir en una sucesión de definiciones, axiomas, teoremas y sus demostraciones, etc.; la llamada lógica natural, en cambio, se hace valer por sí sola en ellas, y no utiliza ningún conocimiento particular dirigido hacia el pensamiento mismo. Pero la materia y el contenido de estas ciencias se mantienen por sí mismos totalmente independientes del elemento lógico, y se interesan más aún por el sentido, el sentimiento, y la representación y el interés práctico de cualquier especie.

De este modo, pues, la lógica debe estudiarse en un primer momento como algo que se comprende y se penetra, sin duda, pero cuya extensión, profundidad y mayor importancia ulterior no se sabe medir al comienzo. Sólo a partir del conocimiento más profundo de las otras ciencias, el elemento lógico se eleva para el espíritu subjetivo, no sólo como lo universal abstracto, sino como lo universal que comprende en sí la riqueza de los particulares; tal como ocurre con una misma sentencia moral, que en la boca de un jovencito, aunque la comprenda perfectamente, no tiene el significado y alcance que suele tener en el espíritu de un hombre con experiencia de la vida, para quien expresa toda la fuerza de la sustancia que contiene. Del mismo modo el aspecto lógico logra la apreciación de su valor sólo cuando es el resultado de la experiencia de las ciencias; se presenta entonces al espíritu como la verdad universal, no como un *conocimiento*

particular al lado de otras materias y realidades, sino como la esencia de todos estos otros contenidos.

Aunque al comienzo del estudio el elemento lógico no se presenta al espíritu con tal fuerza consciente, sin embargo el espíritu no recibe por eso en menor grado en sí mismo la fuerza procedente de él, que le guía en cada verdad. El sistema de la lógica es el reino de las sombras, el mundo de las simples esencias, liberadas de todas las concreciones sensibles. El estudio de esta ciencia, la permanencia y el trabajo en este reino de las sombras es la educación y disciplina absolutas de la conciencia. Él introduce en la conciencia una preocupación lejana respecto a las intuiciones y los fines sensoriales, a los sentimientos, al inundo de la representación objeto de puras opiniones.+

Examinada por su lado negativo, esta preocupación consiste en mantener alejado del pensamiento razonante y del albedrío lo accidental que consiste en dejar penetrar y valer tales o cuales razones opuestas.

Pero, de esta manera el pensamiento gana principalmente en autosubsistencia e independencia. Se familiariza con lo abstracto y al avanzar por medio de conceptos, sin substrato sensible, se convierte en la potencia inconsciente de recibir la multiplicidad restante de los conocimientos y las ciencias en la forma racional, *de* comprenderlos y retenerlos en su parte esencial, de despojarlos de lo extrínseco y de esta manera extraer de ellos el elemento lógico, o, lo que es lo mismo, de llenar con el contenido de toda verdad los fundamentos abstractos de lo lógico, que había adquirido anteriormente por medio del estudio, y darle el valor de un universal, que ya no se halla como un particular al lado de otro particular, sino que se extiende sobre todos estos particulares y es su esencia, esto es, lo verdadero absoluto.

DIVISIÓN GENERAL DE LA LÓGICA

Lo que se dijo acerca del *concepto* de esta ciencia y de la dirección en que hay que buscar su justificación, implica que la *división* general es aquí solamente *provisoria y* sólo puede ser dada por cuanto el autor ya conoce la ciencia y, por ende, está en condiciones de exponer con anticipación, desde el punto de vista *histórico,* hacia cuáles diferencias principales se determinará el concepto en su desarrollo.

Sin embargo puede intentarse hacer inteligible en general, previamente, lo que se requiere para una *división,* aun cuando para ello haya que recurrir a un procedimiento metódico, cuya completa comprensión y justificación sólo puede lograrse en la ciencia misma. Ante todo, pues, hay que recordar que aquí se presupone que la *división* debe ligarse al *concepto,* o mejor dicho, debe estar *situada* en él. El concepto no es indeterminado, sino *determinado* en él mismo; pero la división expresa de manera *desarrollada* esta su *determinación.* Ella es su juicio, pero no un juicio *sobre* un objeto cualquiera, tomado del exterior, sino el acto de juzgar, es decir, de *determinar* el concepto en él mismo.+

El carácter de rectángulo, acutángulo, etc., así como el de equilátero, etc., que son las determinaciones según las cuales se dividen los triángulos, no están en la determinación del triángulo mismo, es decir, no están en lo que suele llamarse concepto del triángulo; tal como no están comprendidas en el concepto de animal en general o en el de mamífero, ave, etc., aquellas determinaciones según las cuales el género animal se divide en las especies de mamífero, ave, etc., y aquéllas por las cuales a su vez estas clases son divididas en especies sucesivas. Tales determinaciones fueron tomadas de otra parte, es decir de la intuición empírica; ellas se añaden *del exterior* a estos llamados conceptos. En la manera filosófica de tratar la división, en cambio, el *concepto mismo* tiene que mostrarse como el origen de sus determinaciones.

Pero el mismo concepto de la lógica fue presentado en la introducción como el resultado de una ciencia que está más allá, y por eso está presentado también aquí como una *presuposición.* En consecuencia la lógica se determinó como la ciencia del pensamiento puro, cuyo principio está en el *puro saber,* esto es, en la unidad no abstracta, sino concreta y vital, en cuanto que en ella se conoce como superada la oposición, propia de la conciencia, entre un ser subjetivo, *que existe por sí, y* un segundo *ser* semejante, pero objetivo; además se conoce el ser como puro concepto en sí mismo, y el puro concepto como el verdadero ser. En consecuencia éstos son los dos *momentos* contenidos en el elemento lógico. Pero ahora son también conocidos como *inseparables y* no como si cada uno *existiera también por sí mismo,* como acontece en la conciencia; sin embargo, debido a que son conocidos al mismo tiempo como *diferentes* (pero no existentes por si mismos), su unidad no es abstracta, muerta, inmóvil, sino concreta.

Al mismo tiempo dicha unidad convierte al principio lógico en un *elemento,* de modo que el desarrollo de aquella diferencia, que igualmente está en él, se realiza sólo en el *interior* de este elemento. Puesto que, como se ha dicho, la división es el *juicio* del concepto, o sea la afirmación de la determinación que le es inmanente y por ello de su diferencia, no debe este acto de afirmar ser concebido como una nueva disolución de aquella unidad concreta en sus determinaciones, como si éstas debieran valer en su existir por si mismas; pues esto no sería más que un retorno inútil al punto de vista anterior, es decir, al antagonismo propio de la conciencia, el que más bien ha desaparecido. Aquella unidad queda como el elemento *y* ya no sale fuera de ella la diferenciación de la división y en general del desarrollo. Así las determinaciones, que *existían* anteriormente por sí mismas *(en el camino hacia la verdad)* como lo subjetivo y lo objetivo, o bien como el pensamiento y el ser, o el concepto y la realidad —de acuerdo con la consideración con la que pudiesen ser determinadas— se encuentran *ahora en su verdad,* es decir, en su unidad, degradadas a la situación de *formas.* Por lo tanto, pese a su diferencia, quedan siendo *en sí mismas* el concepto total, que es colocado en la división sólo bajo sus propias determinaciones.

Tal es el concepto total, que una vez ha de ser considerado como concepto *existente,* y otra como concepto; en el primer caso, sólo es concepto *en sí,*

concepto de la realidad o del ser; en el segundo, es concepto como tal, concepto *que existe por sí* (como existe en general, para mencionar formas concretas, en el hombre que piensa; y en general también en el animal sensible y en la individualidad orgánica, aunque, sin duda, no como concepto *consciente y* menos todavía como concepto *conocido;* pero sólo en la naturaleza inorgánica es concepto *en sí).*

En consecuencia la lógica se dividiría primeramente en lógica del *concepto como ser y* del concepto como *concepto,* o bien —para servirnos de las expresiones habituales, aunque son las más indeterminadas, y las que por eso se prestan a múltiples interpretaciones— en lógica *objetiva y subjetiva.*

Sin embargo, debido a la existencia del elemento fundamental constituido por la unidad del concepto en sí mismo, y a la consiguiente inseparabilidad de sus determinaciones, éstas —en cuanto son *diferentes, o* sea en cuanto el concepto esta fundado en su *diferencia—deben* también estar por lo menos en *relación* entre ellas. Resulta así una esfera de la *mediación,* el concepto como sistema de las *determinaciones de la reflexión,* es decir, del ser que se convierte en el estar dentro de sí mismo del concepto, y que de esta manera no está todavía afirmado por sí mismo *como tal,* sino que se halla al mismo tiempo vinculado con el ser inmediato, como con algo que le es también extrínseco. Ésta es la *doctrina de la esencia,* que se encuentra en un punto medio entre la doctrina del ser y la del concepto. En la división general de esta obra de lógica, esta doctrina fié colocada todavía bajo el rubro de la lógica *objetiva,* porque, si bien la esencia representa ya lo interior, el carácter de *sujeto* debe reservarse expresamente al concepto.

En los últimos tiempos, Kant[4] opuso a la habitualmente llamada lógica, otra, es decir una lógica *trascendental.* Lo que aquí ha sido llamado lógica *objetiva,*

---

[4] Quiero recordar que en este trabajo menciono a menudo la filosofía de Kant —*cosa* que a muchos podría parecer superflua—porque ésta (aun cuando su determinación particular, así como las distintas partes de su elaboración pueden ser consideradas como se quiera, en esta obra, o en otro lugar) constituye el fundamento y el punto de partida de la más moderna filosofía alemana; por ello las objeciones que se le pueden hacer no disminuyen el mérito que tiene. Hay otra razón para tomarla en cuenta en la lógica objetiva, y es que ella profundiza algunos aspectos importantes y más determinados del elemento lógico, mientras las exposiciones posteriores de la filosofía se ocupan poco de eso, y en parte han manifestado para con ello solamente un *grosero* —pero no impune— menosprecio. El filosofar tan difundido entre nosotros, *no* logra salir de los resultados kantianos, es decir que la razón no puede reconocer ningún verdadero valor, y que con respecto a la verdad absoluta hay que remitirse a la fe. Pero, lo que en Kant es un resultado, sirve como comienzo inmediato a este filosofar, y con eso se corta a si mismo anticipadamente el camino que lleva a la elaboración previa, de la que deriva aquel resultado, y que es un conocimiento filosófico. La filosofía kantiana sirve así como almohada para la pereza del pensamiento, que se tranquiliza, afirmando que ya todo ha sido demostrado y arreglado. Para el conocimiento y para un determinado contenido del pensamiento, que no se halla en

correspondería en parte a lo que en él es la *lógica trascendental*. Kant la distingue de lo que llama lógica general asignándole la función: a) de considerar los conceptos que se refieren a priori a los *objetos, y* por consiguiente de no hacer abstracción de todo *contenido* del conocimiento objetivo, o sea de contener las reglas del pensamiento puro de un *objeto; y* b) al mismo tiempo de remontarse al origen de nuestro conocimiento, en cuanto que éste no pueda ser atribuido a los objetos. El interés filosófico de Kant se orienta exclusivamente hacia este segundo lado. Su pensamiento fundamental consiste en reivindicar las *categorías* para la autoconciencia, entendida como el *yo subjetivo*. Por medio de esta determinación, su concepción permanece dentro de la conciencia y de su oposición, y, además de lo empírico propio del sentimiento y de la intuición, deja subsistir algo más, que no está fundado y determinado por la autoconciencia pensante, sino que es una *cosa en sí,* algo extraño y extrínseco al pensamiento. Sin embargo es fácil observar que semejante abstracción, cual es *la cosa en sí,* no es ella misma más que un producto del pensamiento, y precisamente sólo del pensamiento que abstrae. Cuando otros kantianos, refiriéndose a la determinación del *objeto* por medio del yo, declararon que la actividad objetivadora del yo tiene que ser considerada como una actividad originaria y necesaria de la conciencia, de modo que en esta actividad originaria no existe todavía la representación del yo mismo (la cual sería solamente una conciencia de aquella conciencia o una objetivación de aquella misma conciencia), entonces esta actividad objetivadora, liberada de la oposición de la conciencia, representa más precisamente lo que puede ser considerado en general *pensamiento* como tal[5].+

Pero dicha actividad no debería ser llamada más conciencia; la conciencia encierra en sí la oposición entre el yo y su objeto, que no se encuentra en aquella actividad originaria. La denominación "conciencia" da a esta actividad la apariencia de subjetividad aun más que la expresión "pensamiento", que aquí, sin embargo, tiene que ser entendida esencialmente en el sentido absoluto de pensamiento *infinito,* no afectado por la limitación de la conciencia, es decir, en el sentido de *pensamiento como tal* .

Como el interés de la filosofía kantiana estaba orientado hacia lo llamado *trascendental* de las determinaciones del pensamiento, la elaboración de éstas quedó estéril en sí misma; no ha sido objeto de consideración ni lo que ellas son en sí mismas, sin la relación abstracta con el yo igual para todas, ni la

---

este estéril y árido apaciguamiento, hay que dirigirse, por consiguiente, a aquella precedente elaboración.

[5] Si bien la expresión "actividad *objetivadora* del yo" puede evocar otras producciones del espíritu, como por ejemplo, las de la *fantasía,* hay que observar, que se habla de la determinación de un objeto sólo en cuanto que los momentos de su contenido no pertenecen al *sentimiento* ni a la *intuición.* Tal objeto es un *pensamiento* y determinarlo significa primero producirlo y luego, en cuanto es un supuesto, tener sobre él nuevos pensamientos, y pensándolo desarrollarlo ulteriormente.

determinación de una frente a la otra y las relaciones entre ellas; de aquí que el reconocimiento de su naturaleza no ha sido estimulado en lo más mínimo por esta filosofía. Respecto a esto, el único elemento interesante se presenta en la crítica de las ideas. Sin embargo, para el verdadero progreso de la filosofía era necesario que el interés del pensamiento fuera orientado hacia la consideración del lado formal, o sea del yo, de la conciencia como tal, es decir hacia la consideración de la relación abstracta entre un saber subjetivo y un objeto; era necesario que fuera introducido así el conocimiento de la forma *infinita,* es decir del concepto. Pero, para poder lograr este conocimiento, había que abandonar aquella determinación finita, en que la forma está como *yo,* como conciencia. La forma, así presentada en el pensamiento en toda su pureza, contiene en sí misma su capacidad de *determinarse,* es decir de darse a sí misma un contenido, y de dárselo en su necesidad, como sistema de las determinaciones del pensamiento.

De este modo la lógica objetiva toma más bien el lugar de la antigua *metafísica,* en cuanto que ésta representaba el edificio científico acerca del universo, que debía ser construido sólo mediante *pensamientos.* Si tomamos en consideración la forma última alcanzada por esta ciencia en su perfeccionamiento, veremos en primer lugar que la lógica objetiva sustituyó directamente a la *ontología.* La ontología era la parte de esa metafísica que debía investigar sobre la naturaleza del *ente* en general; y el ente comprende en si tanto el *ser* como la *esencia,* para cuya diferencia nuestro idioma [alearán] afortunadamente ha conservado las distintas expresiones *(Sein* y *Wesen).*

Pero en segundo lugar la lógica objetiva comprende en sí también el resto de la 'metafísica, en cuanto que ésta intentaba comprender, junto con las formas puras del pensamiento, los substratos particulares, tomados, al comienzo, de la representación; es decir el alma, el universo, Dios; y las *determinaciones del pensamiento* constituían lo *esencial* del modo de considerar las cosas. Pero la lógica considera estas formas libres de aquellos substratos, es decir de los *sujetos* de la *representación, y* considera su naturaleza y su valor en sí y para sí mismos.

Esto fue omitido por la antigua metafísica y se atrajo por consiguiente el bien merecido reproche de haber utilizado aquellas formas *sin critica,* sin indagar previamente, si eran capaces de constituir las determinaciones de la cosa-en-sí, (según la expresión kantiana), o mejor dicho de lo racional, ni cómo tenían tal capacidad.

Por consiguiente la lógica objetiva es la verdadera crítica de aquellas formas, crítica que no las considera según las formas abstractas de lo a priori en oposición a lo a posteriori, sino que las considera en ellas mismas, en su contenido particular.

La *lógica subjetiva* es la lógica del *concepto,* esto es, de la esencia, que se ha liberado de su relación con un ser o de su apariencia, y que en sus determinaciones ya no es exterior, sino que es lo subjetivo, libre e independiente, que se determina en si mismo, o más bien que es el *sujeto* mismo.

Puesto que lo *subjetivo* lleva consigo la equivocada interpretación de ser accidental y arbitrario, así como, en general, de ser las determinaciones que

pertenecen a la forma de la *conciencia,* no conviene dar aquí particular importancia a la diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo, la que será desarrollada más tarde de manera más detenida, en la lógica misma.

Así se divide la lógica esencialmente en lógica *objetiva y subjetiva;* pero, con más exacritud, se compone de tres partes: I. *La lógica del Ser;* II. *La lógica de la Esencia;* y III. *La lógica del Concepto.*

LIBRO PRIMERO

LA DOCTRINA DEL SER

¿CUÁL DEBE SER EL COMIENZO DE LA CIENCIA?

SÓLO en los tiempos modernos surgió la conciencia de que es difícil hallar un *comienzo* a la filosofía, y se ha discutido ampliamente la razón de esta dificultad, así como la posibilidad de resolverla.+

El comienzo de la filosofía debe ser *mediato* o *inmediato, y* es fácil demostrar que no puede ser ni lo uno ni lo otro; de modo que ambas maneras de comenzar se encuentran sujetas a refutación.

El *principio* de una filosofía expresa, sin duda, también un comienzo, pero no tanto *subjetivo* cuanto *objetivo,* esto es, el comienzo *de todas las cosas.* El principio es un *contenido* determinado de un cierto modo: el agua, el uno, el Nus, la idea, la sustancia, la mónada, etc.; o, si se refiere a la naturaleza del conocimiento -Y por eso debería ser más bien un criterio que una determinación objetiva- pensar, intuir, sentir, yo, la subjetividad misma; de modo que en ambos casos es la determinación del contenido lo que atrae el interés. Por el contrario el comienzo como tal, en cuanto que es algo subjetivo, en el sentido de que inicia la marcha de la exposición de una manera accidental, queda inobservado e indiferente; y por consiguiente la necesidad de plantearse el problema de con qué se debe comenzar, resulta también insignificante frente a la necesidad del principio, donde parece residir todo el interés de la cosa, es decir, el interés de conocer qué es lo *verdadero,* el *fundamento absoluto* de todo.

Pero la dificultad moderna tocante al comienzo proviene de una necesidad más profunda, desconocida todavía por los que se ocupan de manera dogmática en dar la demostración del principio, o de manera escéptica en buscar un criterio subjetivo contra el filosofar dogmático; necesidad negada del todo por los que querrían empezar como con un tiro de pistola, por sus revelaciones interiores, por la fe, la intuición intelectual, etc., y querrían prescindir del *método y* de la lógica. Si el pensamiento abstracto antiguo se interesa primero tan sólo por el principio considerado como *contenido,* luego, con el progreso de la cultura, se ve obligado a prestar atención a la otra parte, es decir al comportamiento del *conocer;* entonces también la *actividad subjetiva* es concebida como un momento esencial de la verdad objetiva, y surge por lo tanto la necesidad de que se unan el método con el contenido, la *forma* con el *principio.* Así, pues, el *principio* tiene que ser también comienzo y lo que es *anterior (prius)* para el pensamiento, tiene que ser también *primero en el curso* del pensamiento.

Hay que considerar aquí sólo cómo aparece el comienzo *lógico*. Ya se han mencionado los dos aspectos en que puede ser considerado, bien de modo mediato como resultado, o bien de modo inmediato como verdadero comienzo.

No es éste el lugar de analizar la cuestión, que parece tan importante para la cultura moderna, de saber si el conocimiento de la verdad es un conocimiento inmediato, absolutamente inicial, una fe, o si es un conocimiento mediato. En cuanto semejante consideración podía ser planteada previamente, ya lo fue en otra parte (en mi *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 3 ed., en los prolegómenos § 61 y sigts.[1]). Acerca del asunto, sólo expondremos aquí lo siguiente, que: *nada hay* en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o donde sea, que no contenga al mismo tiempo la inmediación y la mediación, así que estas dos determinaciones se presentan como *unidas* e inseparables, y aquella oposición aparece sin valor. Pero, en lo que *concierne a la discusión científica, las* determinaciones de la inmediación y de la mediación y por ende la discusión acerca de su oposición y su verdad se encuentran en cada proposición lógica. En cuanto esta oposición, en relación con el pensamiento, el saber y el conocimiento, asume la forma más concreta del *saber* inmediato o mediato, la naturaleza del conocer es tratada en general igualmente dentro de la ciencia de la lógica, y el mismo conocer en su ulterior forma concreta pertenece a la ciencia del espíritu y a su fenomenología.

Pero querer ya *antes* de la ciencia poner en claro lo referente al conocimiento, significa pretender que el conocimiento sea examinado *fuera* de la ciencia; pero *fuera* de ella menos aún puede efectuarse de modo científico, y aquí sólo se trata del modo científico.

El comienzo es *lógico*, en cuanto debe efectuarse en el elemento del pensamiento libre, que existe para sí, es decir, en el *puro saber*.

Por eso es *mediato*, en cuanto el puro saber es la última, absoluta verdad de la *conciencia*. En la Introducción se observó ya que la *fenomenología del espíritu* es la ciencia de la conciencia, que ella tiene por fin exponer que la con ciencia tiene como resultado final el *concepto* de la ciencia, es decir el *puro saber*.

En este sentido la lógica presupone la ciencia del espíritu fenomenológico, ciencia que contiene y demuestra la necesidad y en consecuencia la prueba de la verdad, propia del punto de vista del saber puro, y también contiene su mediación en general. En esta ciencia del espíritu en sus manifestaciones, se parte de la conciencia empírica, *sensible;* y ésta es el verdadero saber *inmediato*. En aquella misma ciencia se examina qué contiene dicho saber inmediato. Con respecto a otras formas de conciencia, como por ejemplo, la fe en las verdades divinas, la experiencia interna, el saber por revelación interior, etc., éstas se muestran, después de breve reflexión, muy inadecuadas para ser presentadas como saber inmediato. En *aquella exposición*, la conciencia inmediata constituye aún lo primero y lo inmediato en la ciencia, y por tanto la presuposición; pero en la

[1] Philos. Biblioth., tomo 33, pág. 87 y sigts.

lógica la presuposición consiste en lo que en aquella consideración se mostró como el resultado, esto es la idea como puro saber. La *lógica es la ciencia pura,* es decir, el saber puro en la amplitud total de su desarrollo. Pero esta idea se ha determinado en tal resultado como aquella que es la certeza convertida en verdad, la certeza que por un lado ya no está frente al objeto, sino que lo ha convertido en interior y lo conoce como a sí misma; y que por otro lado ha renunciado al conocimiento de sí misma como de algo situado frente a la objetividad y que es su negación; se ha desprendido de esta subjetividad y constituye una unidad con éste su desprendimiento. A fin de lograr ahora que partiendo de esta determinación del puro saber el comienzo quede inmanente a la ciencia del mismo, nada hay que hacer sino considerar atentamente, o más bien, dejar a un lado todas las reflexiones y todas las opiniones que se pueda tener, y sólo aceptar *lo que está en nuestra presencia.*

El saber puro, en cuanto que *se ha fundido en esta unidad,* ha eliminado toda relación con algún otro y con toda mediación; es lo indistinto; por consiguiente este indistinto cesa de ser él mismo saber; sólo queda presente la *simple inmediación.*

La simple inmediación es ella misma una expresión de la reflexión y se refiere a la diferencia con respecto a lo mediato. En su verdadera expresión esta simple inmediación es en consecuencia el *puro ser.* Y como el *puro* saber no debe significar más que el saber como tal, totalmente abstracto, así también el *puro* ser no debe significar más que el *ser* en general: *ser* nada más, sin otras determinaciones ni complementos.

Aquí el ser, es lo que comienza, presentado como surgido de la mediación y justamente de una mediación que es al mismo tiempo la superación de sí misma; y se presenta con la presuposición .del saber puro concebido como resultado del saber finito, es decir de la conciencia. Pero, si no debe hacerse ninguna presuposición, y si el comienzo mismo ha de ser tomado como *inmediato,* entonces se determina sólo en cuanto debe ser el comienzo de la lógica, del pensamiento por sí. No existe ya entonces, sino la decisión, que también puede conceptuarse como arbitraria, de considerar *al pensamiento como tal.* De modo que el comienzo tiene que ser *absoluto,* o lo que aquí significa lo mismo, un comienzo abstracto; no debe *presuponer nada,* no debe ser mediado por nada, ni tener un fundamento, más bien debe ser él mismo el fundamento de toda la ciencia. Por consiguiente, tiene que ser absolutamente algo *inmediato,* o mejor lo *inmediato mismo.* Así como no puede tener una determinación frente a algún *otro,* tampoco puede contener una determinación en sí, no puede encerrar en si ningún contenido, porque éste mismo sería una diferencia y una relación de un diferente con otro, y por ende, una mediación. El comienzo es, por consiguiente, *el puro ser.*

A esta simple exposición de lo que pertenece primeramente a lo que es lo más simple de todo, esto es, el comienzo lógico, pueden añadirse otras reflexiones más; sin embargo, éstas no tienen que servir como aclaración o confirmación de aquella exposición que es completa por sí misma, sino que son causadas

únicamente por representaciones y reflexiones, que pueden presentarse previamente en nuestro camino; sin embargo, como todos los prejuicios precedentes, deben encontrar su solución en la ciencia misma, y para esto habría que armarse realmente de paciencia.

La opinión de que la verdad absoluta sea necesariamente un resultado, e inversamente que un resultado presuponga una verdad primera (que sin embargo, por ser lo primero, no tiene el carácter necesario desde el punto de vista objetivo, y desde el punto de vista subjetivo no es reconocido), llevó, recientemente, a pensar que la filosofía puede comenzar sólo con una verdad *hipotética* y *problemática*, y por consiguiente que el filosofar no puede ser, en primer lugar más que una búsqueda; opinión ésta sobre la cual Reinhold, en los últimos tiempos de su filosofar, ha insistido muchas veces, y hay que hacerle justicia, pues tiene como base un verdadero interés referente a la naturaleza especulativa del *comienzo* filosófico.

El análisis de esta opinión ofrece al mismo tiempo una oportunidad para introducir una explicación preliminar sobre el sentido del procedimiento lógico en general; en efecto, aquella opinión contiene inmediatamente en si la consideración del camino a seguir. Y en realidad lo presenta de manera tal que el avanzar en filosofía sea más bien un retroceder y un poner fundamentos, por medio del cual sólo resultaría que aquello con que se empezó, no es algo aceptado por pura arbitrariedad, sino que representa en efecto por una parte *la verdad y* por la otra *la primera verdad.*

Es necesario convenir que ésta es una consideración esencial —como resultará con más detalles en la lógica misma—es decir, que el avanzar es un *retroceder al fundamento*, a lo *originario y verdadero*, del cual depende el principio con que se comenzó y por el que en realidad es producido.

Es así como la conciencia, partiendo de la inmediación, con la que comienza, vuelve a ser llevada por su camino al conocimiento absoluto, como a su *verdad* más intima.

Este último, el fundamento, constituye, pues, también aquello de donde surge el Primero, que primitivamente se presentaba como inmediato. Así el espíritu absoluto, que se presenta como la verdad más concreta, última y más elevada de todo ser, resulta aún más reconocido como lo que *al final* del desarrollo se enajena con libertad y se desprende en forma de un ser inmediato: es decir, que se determina a la creación de un mundo que contiene todo lo comprendido en el desarrollo que precedió al resultado, y que, por esta posición invertida, con respecto a su comienzo se transforma en algo que depende del resultado, como de su principio. Para la ciencia lo esencial no es tanto que el comienzo sea un inmediato puro, sino que su conjunto sea un recorrido circular en sí mismo, en el que el Primero se vuelve también el Último, y el Último se vuelve también el Primero

Por otra parte se infiere de esto que es igualmente necesario que aquello a lo cual el movimiento retoma como a su *fundamento*, se considere como *resultado.* De acuerdo con tal punto de vista, el primero es también el fundamento, y el

último es un derivado. En cuanto se parte del primero y, por deducciones correctas, se llega al último como al fundamento, éste es el resultado. Además el *avanzar* desde lo que constituye el comienzo, debe ser considerado sólo como una determinación ulterior del mismo comienzo, de modo que aquello con que se comienza continúa como fundamento de todo lo que sigue, y del cual no desaparece. El avanzar no consiste en que se deduce algo *distinto,* o que se traspasa a algo verdaderamente distinto; *y* cuando este traspaso se verifica, igualmente vuelve a eliminarse. Así, el comienzo de la filosofía es el fundamento presente *y* perdurable en todos los desarrollos sucesivos; lo que permanece inmanente de modo absoluto en sus determinaciones ulteriores.

En efecto, mediante este avance el comienzo pierde lo que tiene de unilateral, es decir, la cualidad de ser en general un inmediato y un abstracto; se convierte en un mediato, y la línea del movimiento científico progresivo toma, por consiguiente, la forma de *un círculo.* Al mismo tiempo resulta que como lo que constituye el comienzo todavía no está desarrollado y carece de contenido, no resulta aún, en el comienzo mismo, conocido de verdad; sólo la ciencia, y precisamente en su pleno desarrollo, lleva a su conocimiento completo, rico en contenido, y verdaderamente fundado.

Pero, puesto que el *resultado* sólo se manifiesta como el fundamento absoluto, el avanzar de este conocer no es algo provisorio, ni problemático, ni hipotético, sino que debe ser determinado por la naturaleza del asunto y del propio contenido. Ese comienzo no es arbitrario y admitido sólo provisionalmente; ni algo que aparece arbitrariamente y está supuesto como postulado, del cual, sin embargo, se demostraría a continuación que era correcto tomarlo como comienzo. No ocurre aquí como en las construcciones requeridas a fin de lograr la demostración de un teorema geométrico, donde sólo después, en la demostración, se ve si fue correcto trazar justamente estas líneas, y comenzar luego, en la misma demostración, con la comparación de estas líneas o estos ángulos; [el teorema] por sí mismo no se lo comprende con el trazado de estas líneas o con su comparación.

Por eso el *motivo* por el cual en la ciencia pura se comienza con el ser puro, fue señalado directamente en la ciencia misma. Este ser puro es la unidad, a la que vuelve el saber puro; o si se quiere aun mantener este saber, como forma, distinto de su unidad, este ser puro constituye también su contenido. Éste es el aspecto por el cual este *ser puro,* este inmediato absoluto resulta igualmente un mediato absoluto. Pero debe ser asimismo tomado esencialmente sólo en su unilateralidad, en la que es pura inmediación, *justamente porque* en este caso es comienzo. Si no fuera él esta indeterminación pura, si fuese determinado, sería tomado como mediato, como ya ulteriormente elaborado; pues un determinado contiene *otra* cosa, además de un primero. Por tanto, pertenece a la naturaleza de] *comienzo mismo* que éste sea el ser, y nada más. Por consiguiente no se necesita, para introducirse en la filosofía, de ninguna otra preparación, ni de reflexiones y puntos de relación provenientes de otra parte.

Puesto que el hecho del comienzo es comienzo de la filosofía, no puede, en realidad, deducirse de él ninguna *determinación más exacta,* ni un contenido positivo para él mismo. Pues en este caso del comienzo, en que la cosa misma no existe aún, la filosofía es una palabra vana o una representación cualquiera que se admite, pero todavía no está justificada. El saber puro ofrece sólo esta determinación negativa, que debe ser el comienzo *abstracto.* Cuando el ser puro es tomado como *contenido* del saber puro, éste tiene que retirarse de su contenido, dejarlo actuar por sí mismo y no determinarlo más. O bien, si el puro ser tiene que ser considerado como la unidad, en que el conocimiento coincide en su punto más alto de fusión con el objeto, entonces el conocimiento desaparece en esta unidad, ya no tiene diferencia alguna con ella y por lo tanto no deja subsistir ninguna determinación para la misma. De todas maneras tampoco hay un algo o un contenido cualquiera que pudiera ser utilizado para constituir un comienzo determinado.

Pero también la determinación del *ser*, tomada hasta ahora como comienzo, podría ser omitida, de manera que sólo habría que exigir que se hiciera un comienzo puro. En tal caso nada habría fuera del *comienzo* mismo, y tendría que verse en qué consiste. Con el propósito de conciliación, podría proponerse esta posición a los que por un lado no se conforman con que se comience por el ser —cualesquiera sean las reflexiones por las cuales esto ocurra—y menos aún con la consecuencia, que el ser lleva consigo, de traspasar en la nada; y que por otro lado no conciben en general otra cosa sino que en una ciencia se comience con el *supuesto* de una *representación,* representación que después se *analiza,* de manera que el resultado de este análisis ofrezca en la ciencia el primer concepto determinado.

Aunque observáramos este procedimiento, no tendríamos ningún objeto particular, porque el comienzo, como comienzo del *pensar,* debe ser totalmente abstracto, universal, forma pura sin ningún contenido; no tendríamos así nada más que la representación de un simple comienzo como tal. Por lo tanto sólo se trata de ver qué hallamos en esta representación.

Todavía no es nada y tiene que devenir algo. El comienzo no es la nada pura, sino una nada de la cual tiene que surgir algo; luego también el ser está ya contenido en el comienzo. El comienzo contiene, en consecuencia, a ambos: el ser y la nada; es la unidad del ser y la nada; es decir, es un no-ser que al mismo tiempo es ser, y un ser, que al mismo tiempo es no-ser.

Además: el ser y la nada existen en el comienzo como *diferentes;* pues el comienzo señala algo distinto; es un no-ser, que se refiere al ser, como a un otro; lo que comienza no existe todavía; sólo va hacia el ser. El comienzo, en consecuencia, contiene el ser como algo que se aleja del no-ser o lo elimina, es decir, como un contrario del no-ser.

Pero, por otra parte, lo que comienza ya existe, pero simultáneamente todavía *no existe.* Los contrarios, ser y no-ser, están por tanto en el comienzo en una unión inmediata; es decir, que el comienzo es su *unidad indiferenciada.*

El análisis del comienzo, daría así el concepto de la unidad del ser y del no-ser —o, en forma refleja, el concepto de la unidad del ser distinto y del ser indistinto— o bien el de la identidad de la identidad con la no-identidad[2]. Este concepto podría tenerse por primera definición, la más pura, esto es la más abstracta, de lo absoluto; como en efecto sería si se tratara aquí principalmente de la forma de las definiciones y de los nombres de lo absoluto. En ese sentido, así como aquel concepto abstracto sería la primera definición de lo absoluto, de la misma manera todas las determinaciones y los desarrollos ulteriores sólo serian definiciones más determinadas y más ricas de ese absoluto. Pero los que no están satisfechos con aceptar el *ser* como comienzo, porque el ser pasa a la nada de donde surge la unidad del ser y la nada, observen si con este otro comienzo, que principia con la representación del *comienzo, y* con su análisis, aunque ciertamente sea correcta, pero que igualmente conduce a la unidad del ser y de la nada, se sentirían más satisfechos que con aquella posición que erige al ser como comienzo.

Sin embargo, hay que hacer todavía otra consideración sobre este procedimiento. El análisis de que hablamos presupone como conocida la representación del comienzo; se ha procedido así siguiendo el ejemplo de las otras ciencias. Éstas presuponen su objeto, y admiten como postulado que cada uno pueda tener la misma representación de él y encontrar aproximadamente en él las mismas determinaciones, que —mediante el análisis, la comparación y otros razonamientos— ellas aducen y exponen aquí y allí respecto del objeto. Pero, lo que constituye el comienzo absoluto, debe ser igualmente algo conocido; ahora bien, si se trata de un concreto, y por consiguiente con varias determinaciones en sí, entonces esta *relación,* que es el comienzo *en sí,* se presupone como algo conocido; y por ello está dado como un *inmediato; sin embargo no lo es,* pues es relación únicamente en cuanto que [está puesta] entre cosas diferentes, y en consecuencia contiene la *mediación* en sí misma.+

Además en lo concreto se presentan lo accidental y la arbitrariedad del análisis y de las diferentes determinaciones. Las determinaciones que resultan, dependen de lo que cada cual *encuentra* en sus representaciones inmediatas y accidentales. La relación contenida en un concreto, en una unidad sintética es *necesaria* sólo en cuanto que no es *encontrada,* sino *producida* por el propio movimiento de los momentos que vuelven a esta unidad, un movimiento que es lo contrario del procedimiento analítico, es decir, de una actividad extrínseca a la cosa misma, y que cae en el sujeto.

En esto está comprendido también, más particularmente, que lo que constituye el comienzo no puede ser un concreto, no puede ser algo que contenga una relación *dentro de sí* mismo. Porque eso presupone en su interior una mediación y un traspaso de un primero a un otro, cuyo resultado sería lo concreto convertido en simple. Pero el comienzo no debe ser él mismo un primero *y* un

[2] Hegel ya empleó este término en sus escritos juveniles *(Differenz* Wwe. Tomo I, pág. 251) [Lasson].

otro; lo que en sí mismo es un primero *y* un otro, contiene ya un proceso de progresión. Lo que constituye el comienzo, el comienzo mismo, tiene por ende que ser tomado como algo que no puede ser analizado; tiene que ser tomado en su simple inmediación no llenada de contenido, es decir, *como ser*, como lo absolutamente vacío.

Tal vez por impaciencia ante la consideración del comienzo abstracto, podría decirse que no debe empezarse por el comienzo, sino directamente con la cosa; pero también esa cosa no es más que aquel ser vacío; pues lo que es esta cosa, resultará precisamente del curso mismo de la ciencia, y no puede presuponerse como conocido antes de ella.

Cualquiera sea la forma que se adopte, para tener un comienzo distinto del ser vacío, padecerá de los defectos mencionados. Aquéllos que continúan insatisfechos con dicho comienzo pueden ser invitados a la tarea de comenzar de distinto modo y evitar así estos defectos.

Sin embargo, no puede dejar de mencionarse un comienzo original de la filosofía, que en los últimos tiempos se hizo célebre, el comienzo por el *Yo*. En parte provino de la reflexión de que todo lo siguiente debe deducirse de una primera verdad, y en parte, de la necesidad de que la *primera* verdad fuera algo conocido, y más aún una *certeza inmediata*.

Este comienzo no es en general una representación accidental, y que pueda adquirir tal forma en un sujeto y tal otra en otro sujeto, Porque el yo, esta conciencia inmediata d' sí mismo, ante todo aparece él mismo como una *inmediación*, *y* además como algo *conocido* en un sentido mucho más elevado que cualquier otra representación; en efecto, todo otro conocido pertenece ciertamente al yo, pero sin embargo se diferencia de él y en consecuencia es al mismo tiempo un contenido accidental; el yo, al contrario, es la simple certeza de sí mismo. Pero en general el yo, es al *mismo tiempo* un concreto, o mejor dicho, es lo más concreto, esto es, la conciencia de sí mismo como de un mundo infinitamente variado. Para que el yo sea comienzo y fundamento de la filosofa, se precisa su separación de este concreto, es decir, el acto absoluto, por medio del cual el yo se purifica de sí mismo y penetra en su conciencia como el yo abstracto. Sin embargo este yo puro *no* es más un inmediato, ni el yo conocido; no es el yo ordinario de nuestra conciencia, al cual podría anudarse directamente y para todos la ciencia. Aquel acto realmente no sería más que elevarse a la posición del saber puro, donde desaparece la diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo. Pero, en cuanto que dicha elevación es exigida *inmediatamente*, representa un postulado subjetivo; para manifestarse como verdadera exigencia, sería preciso que el movimiento progresivo del yo concreto, que va de la conciencia inmediata hacia el puro saber, fuera indicado y expuesto en el yo mismo, mediante su propia necesidad. Sin este movimiento objetivo, el puro saber, aun siendo determinado como una *intuición intelectual*, aparece como un punto de vista arbitrario, o como uno de los *estados* empíricos de la conciencia, con respecto al cual se trataría de ver si uno lo *encuentra* o lo puede producir en sí y el otro no. Pero, como este yo puro debe ser esencialmente saber puro, y el

puro saber está colocado en la conciencia individual sólo por medio del acto absoluto de la autoelevación y no existe en ella inmediatamente, se pierde justamente la ventaja que debía surgir de este comienzo de la filosofía, es decir partir de algo absolutamente conocido, que cada uno encuentra inmediatamente en sí y al que se pueden anudar las reflexiones ulteriores. Aquel puro yo, es más bien, en su esencia abstracta, algo desconocido para la conciencia ordinaria, algo que no *se encuentra* ya en ella. De él surge, por lo contrario, la desventaja de producir la ilusión de que se habla de algo conocido, del yo de la autoconciencia empírica, mientras que en realidad se habla de algo extraño a esta conciencia. La determinación del puro saber como *yo,* lleva continuamente consigo la reminiscencia del yo subjetivo, cuyas limitaciones es preciso olvidar, y mantiene presente la conjetura de que las proposiciones y relaciones resultantes del desarrollo ulterior del yo puedan presentarse y encontrarse en la conciencia ordinaria y que ésta justamente sea la que las afirma.+

Este trastrueque, en vez de producir una claridad inmediata, produce al contrario una agudísima confusión y una desorientación completa; externamente ha ocasionado por sí solo los más groseros errores.

Además, en lo que concierne en general a la determinación *subjetiva* del yo, el saber puro quita al yo su significado limitado, es decir, el de tener su insuperable oposición en un objeto. Pero, por este motivo sería por lo menos *superfluo* mantener esta posición subjetiva y la determinación de la pura esencia[3] como *yo.* Además, esta determinación no sólo lleva consigo una perturbadora ambigüedad, sino que queda también, si se la observa con más cuidado, un *yo* subjetivo. El verdadero desarrollo de la ciencia, que parte del *yo* muestra que el objeto tiene y conserva en éste la perenne determinación de un *otro,* a cambio del *yo,* y que por lo tanto el yo, del que se parte, no es el puro saber, que verdaderamente ha superado la oposición propia de la conciencia, sino que está todavía aprisionado en el fenómeno.

Al respecto es necesario todavía hacer la observación esencial de que *el yo* bien podría ser determinado *en sí* mismo como el puro saber o como una intuición intelectual y ser afirmado como comienzo; pero en la ciencia no se trata de lo que existe *en sí* o *intrínsecamente,* sino de la existencia de lo intrínseco *en el pensar* y de la *determinación* que un tal (intrínseco) tiene en esta existencia.

Pero lo que *existe* de la intuición intelectual o bien —cuando su objeto se denomina lo eterno, lo divino, lo absoluto—, lo que existe de eterno y absoluto en el *comienzo* de la ciencia, no puede ser más que una primera determinación inmediata y simple. Cualquiera sea el nombre valiosísimo que le sea dado, más valioso que el que expresa la simple palabra *ser,* sólo puede tenerse en cuenta de qué manera tal absoluto penetra en el saber *pensante* y en la enunciación de dicho saber. La intuición intelectual es la más poderosa repulsa de la mediación y de la

---

[3] El texto alemán lleva justamente *Wesen=* esencia. El traductor italiano supone un error de imprenta, y lee: *Wissen*— saber. Considero muy probable su hipótesis. [N. del T]

reflexión demostrativa, extrínseca. Pero a más de una simple inmediación, ella expresa un concreto, que contiene en sí diferentes determinaciones. Sin embargo, la enunciación y exposición de este concreto constituye, como ya se hizo notar, un movimiento de mediación, que empieza en *una* de las determinaciones y avanza hacia la otra, y ésta también retorna a la primera; es un movimiento, que no puede al mismo tiempo ser arbitrario o asertórico. Por consiguiente en tales exposiciones no se *comienza* con lo concreto mismo, sino sólo con la simple inmediación, de donde parte el movimiento. Por otra parte, cuando es tomado un concreto como comienzo, falta la prueba que se necesita para establecer la vinculación de las determinaciones contenidas en lo concreto.

Si por consiguiente la expresión de lo absoluto o de lo eterno, o de Dios (y *Dios* tendría el derecho incontrastable de que el comienzo se hiciera con él), si su intuición, ;u pensamiento *contiene más* que el puro ser, entonces lo que *está* allí debería *presentarse* sólo en el saber entendido, como pensante, no como representativo; pues por rico que sea lo que está en él, la determinación que se presenta *primeramente* en el saber, es algo simple; porque sólo en lo simple no hay más que el puro comienzo; y sólo lo inmediato es simple, porque sólo en lo inmediato no existe todavía una progresión de uno a otro.

Por lo tanto, aquello que debe ser expresado o contenido *además del ser,* en las formas más ricas de la representación de lo absoluto o de Dios, no representa en el comienzo más que una palabra vacía, y solamente el ser; y este simple, que no tiene ninguna significación ulterior, este vacío, constituye, sin más ni más, el comienzo de la filosofía.

Dicho concepto por sí mismo es tan sencillo, que este comienzo, como tal, no precisa ninguna preparación ni introducción más amplia; y estas consideraciones previas a modo de razonamientos sobre el asunto no podían tener la intención de introducir tal comienzo, sino más bien la de alejar toda consideración previa.

DIVISIÓN GENERAL DEL SER

En *primer lugar* el ser está determinado en general frente a otro; en *segundo lugar* se determina dentro de sí mismo; en *tercer lugar,* si se rechaza este carácter previo de la división, el ser es la indeterminación y la inmediación abstractas en las cuales él tiene que constituir el comienzo.

Según la *primera* determinación el ser se divide en contra de la *esencia,* en tanto que, en el progreso de su desarrollo, su totalidad se presenta sólo como una única esfera del concepto y le opone, como momento, otra esfera.

De acuerdo con la *segunda,* el ser es la esfera dentro de la cual caen las determinaciones y el movimiento total de su reflexión. El ser dispondrá en esta esfera de las tres determinaciones siguientes:

I. Como *determinación,* como tal, *cualidad;*
II. Como determinación superada: *magnitud, cantidad;*
III. Como *cantidad* determinada *cualitativamente: medida.*

Esta división, como se advirtió en general en la introducción acerca de semejantes divisiones, es aquí una indicación provisoria; sus determinaciones tienen que originarse sólo del movimiento del ser mismo, y por ese medio definirse y justificarse. No es preciso recordar aquí la divergencia de esta división con respecto a la usual enumeración de las categorías, vale decir, cantidad, cualidad, relación y modalidad (las cuales por otra parte, en *Kant* deberían representar solamente los títulos para sus categorías, mientras en realidad son categorías ellas mismas, solamente que más universales), porque todo el tratado mostrará cual es la divergencia en general con respecto al ordenamiento y significado habituales de las categorías.

Quizá sólo pueda observarse todavía, que la determinación de *cantidad* se antepone por lo demás a la de *cualidad, y* eso —como en la mayoría de los casos— sin mayor fundamento. Ya se mostró que el comienzo se efectúa con el ser *como tal, y* por consiguiente con *el* ser cualitativo. De la comparación de la cualidad con la cantidad resulta fácilmente evidenciado que por su naturaleza aquélla es primera. Pues la cantidad es la cualidad ya convertida en negativa; la *magnitud* es la determinación que ya no es uno con el ser, sino diferente de él, es la cualidad eliminada que se convirtió en indiferente. Implica en si la mutabilidad del ser, sin que la cosa misma, es decir, el ser, cuya determinación es, sea modificada por ella; mientras que por lo contrario, la determinación cualitativa es una cosa sola con su ser, no lo sobrepasa, ni está contenida en el, sino que constituye su inmediata limitación. La cualidad por lo tanto, como determinación *inmediata,* es primera, y ella debe constituir el comienzo.

La *medida* es una *relación,* pero no la relación en general, sino la relación determinada, entre la cualidad y la cantidad. Las categorías, que Kant incluye en la relación, tendrán su lugar totalmente distinto. La medida puede, si se quiere, ser considerada también como una modalidad; pero, puesto que en *Kant* esta modalidad no debe constituir ya una determinación del contenido, sino referirse solamente a la relación de éste con el pensamiento o sea con lo subjetivo, es una relación del todo heterogénea, a la que de ningún modo corresponde entrar aquí.

La *tercera* determinación del *ser,* cae dentro de la sección que corresponde a la cualidad, pues el ser, como inmediación abstracta, se reduce a una determinación particular frente a sus otras determinaciones dentro de su esfera.

PRIMERA SECCIÓN

DETERMINACIÓN (CUALIDAD)

EL SER es lo inmediato indeterminado; está libre de la determinación respecto a la esencia, así como está libre de aquélla que puede alcanzar en el interior de sí mismo. Este ser carente de reflexión es el ser tal como existe de modo inmediato sólo en sí. Puesto que es indeterminado, es un ser desprovisto de cualidad; pero el carácter de la indeterminación le compete en sí sólo en oposición a lo *determinado* o cualitativo. Pero al ser en general se contrapone d ser *determinado* como tal; pero de este modo su indeterminación misma constituye su cualidad. Hay que mostrar, por tanto, que el *primer* ser está determinado en sí mismo; y con eso *en segundo lugar,* que traspasa al *ser determinado* [o *existencia: Dasein*], es *ser determinado;* pero éste, en tanto ser finito, se elimina, y es la infinita relación del ser hacia sí mismo; que *en tercer lugar,* traspasa al *Ser-por-Sí.*

PRIMER CAPITULO

A. SER

Ser, puro ser —sin ninguna otra determinación. En su inmediación indeterminada es igual sólo a sí mismo, y tampoco es desigual frente a otro; no tiene ninguna diferencia, ni en su interior ni hacia lo exterior. Por vía de alguna determinación o contenido, que se diferenciara en él, o por cuyo medio fuese puesto como diferente de otro, no sería conservado en su pureza. Es la pura indeterminación y el puro vacío—. No hay *nada* en él que uno pueda intuir, si puede aquí hablarse de intuir; o bien él es sólo este puro, vacío intuir en sí mismo. Tampoco hay nada en él que uno pueda pensar, o bien éste es igualmente sólo un pensar vacío. El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la *nada*, ni más ni menos que la nada.

B. LA NADA

Nada, la pura nada; es la simple igualdad consigo misma, el vacío perfecto, la ausencia de determinación y contenido; la indistinción en sí misma. —En cuanto puede hablarse aquí de un intuir o pensar, vale como una diferencia el que pueda ser intuido o pensado algo o *nada*. Intuir o pensar la nada tiene, pues, un significado; los dos son distintos, y así la nada *está* (existe) en nuestro intuir o pensar; o más bien es el intuir y pensar vacíos mismos, y el mismo vacío intuir o pensar que es el puro ser.— La nada es, por lo tanto, la misma determinación o más bien ausencia de determinación, y con esto es en general la misma cosa que es el puro ser.

C. DEVENIR

1. UNIDAD DEL SER Y LA NADA

El puro ser y la pura nada son por lo tanto la misma cosa. Lo que constituye la verdad no es ni el ser ni la nada, sino aquello que no traspasa sino que ha traspasado, vale decir el ser [traspasado] en la nada y la nada [traspasada] en el ser. Pero al mismo tiempo la verdad no es su indistinción, sino el que *ellos no son*

lo mismo, sino que son *absolutamente diferentes*, pero son a la vez inseparados e inseparables e inmediatamente *cada uno desaparece en su opuesto.* Su verdad, pues, consiste en este *movimiento* del inmediato desaparecer de uno en otro: el *devenir;* un movimiento donde los dos son diferentes, pero por vía de una diferencia que al mismo tiempo se ha resuelto inmediatamente.

NOTA 1[1]

La nada se opone habitualmente al algo; pero el algo ya es un ente determinado, que se diferencia de otro algo; y así también la nada opuesta al algo es la nada de un cierto algo, una nada determinada. Pero aquí la nada tiene que ser tomada en su sencillez indeterminada. —Si se quisiera considerar más exacto que en lugar de la nada se opusiera al ser el *no-ser,* no habría nada que decir en contra con respecto al resultado, porque en el *no-ser* está contenida la referencia al *ser;* el no-ser es ambos, el ser y su negación, expresados en *uno,* la nada, tal como está en el devenir. Pero ante todo no se trata de la forma de la oposición, vale decir, al mismo tiempo, de la *relación,* sino de la negación abstracta inmediata, la nada pura por sí, la negación carente de relación—, lo cual podría, si se quiere, expresarse mediante el puro *no.*

La simple idea del *puro ser* la han expresado primero los *Eleatas* y especialmente *Parménides* como lo absoluto y la única verdad; y en los fragmentos que nos quedan de él, [se halla expresada] con el puro entusiasmo del pensamiento que por primera vez se concibe en su absoluta abstracción: *sólo el ser existe, y la nada no existe en absoluto.* —En los sistemas orientales y esencialmente en el budismo, la *nada,* el vacío es notoriamente el principio absoluto. — El pro fundo *Heráclito* destacó contra aquella abstracción sencilla y unilateral el concepto más alto y total del devenir, y dijo: *el ser existe tan poco como la nada,* o bien: todo *fluye,* vale decir, todo es *devenir.* —Las sentencias populares, especialmente orientales, que afirman que todo lo que existe tiene en su nacimiento el germen de su perecer, y que a la inversa la muerte es el ingreso en una nueva vida, expresan en sustancia la misma unidad del ser y la nada. Pero estas expresiones tienen un substrato, donde se realiza el traspaso; el ser y la nada son mantenidos separados en el tiempo, representados como alternándose en él, pero no pensados en su abstracción, y por ende tampoco pensados de manera tal que sean en sí y por sí la misma cosa.

Ex nihilo nihil fit [nada nace de la nada] —es una de las proposiciones a las que se ha atribuido una gran importancia en metafísica. Pero en ella o hay que ver sólo la vacua tautología: la nada es la nada; o bien, si el *devenir* debe tener en ella un verdadero significado, en realidad, puesto que de *la nada nace* sólo *la nada,* no hay más bien en ella ningún *devenir,* porque la nada en ella queda siendo la nada. El devenir implica que la nada no permanezca como nada, sino que traspase

---

[1] Título en el índice: *La oposición de ser y nada en la representación.*

a su otro, al ser—. Cuando la metafísica posterior, especialmente cristiana, repudió la proposición que nada viene de la nada, afirmó un traspaso de la nada al ser; y a pesar de haber tomado esta proposición en forma sintética y puramente representativa, sin embargo aun en la más imperfecta unión está contenido un punto, donde el ser y la nada coinciden *y* su diferencia desaparece. —La proposición: *de la nada no viene nada, la nada es precisamente nada,* tiene su propia importancia por su oposición contra el *devenir* en general y, en consecuencia, también contra la creación del mundo a partir de la nada. Quienes afirman la proposición: la nada es precisamente nada, hasta el punto de apasionarse por ella, no tienen conciencia de que con esto adhieren al *panteísmo* abstracto de los eleatas, y, en sustancia, aun al de Spinoza. El punto de vista filosófico según el cual vale como principio que: "el ser es sólo ser, la nada es sólo nada", merece el nombre de sistema de la identidad; esta identidad abstracta es la esencia del panteísmo.

Si parece por sí sorpresivo o paradójico el resultado de que el ser y la nada son lo mismo, no debe llamar mucho la atención; antes bien habría que asombrarse de aquel asombro, que se muestra tan nuevo en la filosofía y olvida que en esta ciencia se presentan determinaciones diferentes poi completo de las que se ofrecen en la conciencia ordinaria y en e! llamado sentido común de los hombres que no es precisamente el entendimiento sano [o buen sentido], sino el conformado también para las abstracciones y para la fe o más bien para la creencia supersticiosa en las abstracciones. No sería difícil mostrar esta unidad de ser y nada en cada ejemplo, en cada realidad o pensamiento. Hay que decir, al respecto del ser y la nada, la misma cosa que se dijo arriba acerca de la inmediación y la mediación (de las cuales la última contiene una referencia *mutua* y por lo tanto una *negación),* esto es, que *en ningún lugar, ni en el cielo ni en la tierra, hay algo que no contenga en si ambos, el ser y la nada.* Sin duda que, puesto que aquí se habla de *un cieno algo* y de *un cierto real,* aquellas determinaciones ya no se presentan en esto con la completa falta de verdad en que se hallan como ser y nada, sino en una determinación ulterior, y se entienden, por ejemplo, como *positivo* y *negativo,* siendo aquél el puesto y reflejado ser, ésta la puesta y reflejada nada; pero positivo y negativo contienen aquél el ser, ésta la nada como su fundamento abstracto. —Así en Dios mismo la cualidad, es decir, *actividad, creación, poder,* etcétera, contiene esencialmente la determinación de lo negativo—, son todas un producir un *otro.* Pero una explicación empírica de aquella afirmación por medio de ejemplos sería aquí total y absolutamente superflua. Puesto que esta unidad de ser y nada está ahora, de una vez por todas, colocada en la base como verdad primera y constituye el elemento de todo lo siguiente, son ejemplos de esta unidad. además del devenir mismo, todas las ulteriores determinaciones lógicas: el ser determinado o existencia, la cualidad y en general todos los conceptos de la filosofía.— Pero podría el que se llama a sí mismo sentido común o buen sentido (entendimiento sano) ser invitado a descubrir un ejemplo donde puedan encontrarse separados uno de otro (algo con respecto a su término o límite, o bien lo infinito, *Dios* —según se mencionó hace

poco— con respecto a su actividad) puesto que repudia la inseparabilidad del ser y la nada. Sólo los vacuos entes ideales, esto es, el ser y la nada mismos, son estos separados, y son ellos los que aquel entendimiento prefiere a la verdad, a la inseparabilidad de ambos, que se nos presenta por doquier.

No es posible proponerse como fin hacer frente por todos los costados a las confusiones con que la conciencia común tropieza en tales proposiciones lógicas, pues son infinitas. Sólo pueden mencionarse algunas. Un motivo de semejante confusión entre otros consiste en que la conciencia lleva consigo, en [la consideración de] tales proposiciones lógicas, representaciones de algo concreto, y olvida que no se trata ya de tal concreto, sino sólo de las abstracciones puras del ser y la nada, y que éstas únicamente deben mantenerse firmes.

Ser y no-ser son lo mismo; *por lo tanto* [se dice] es lo mismo si yo existo o no existo, si existe o no existe esta casa, si estos cien táleros están o no están en mi patrimonio. —Esta conclusión o aplicación de aquella proposición cambia por completo el sentido de ella. La proposición contiene las abstracciones puras del ser y la nada; pero la aplicación las convierte en un determinado ser y una determinada nada. Sin embargo, aquí (según se dijo) no se habla de un determinado ser. Un ser determinado, finito, es un ser tal que se refiere a otro; es un contenido que está en una relación de necesidad con otro contenido, con el mundo entero. Con respecto a la dependencia recíproca del conjunto, la metafísica pudo llegar a la afirmación —en el fondo tautológica— de que si fuese destruida una molécula se derrumbaría todo el universo. En las instancias que se alegan contra la proposición en cuestión, si algo aparece como no indiferente respecto al hecho de ser o no ser, no es a causa del ser o no-ser, sino a causa de su contenido, por lo que este algo se vincula con otro. Si se *presupone* un contenido determinado, una cierta determinada existencia, esta existencia, por ser *determinada,* se halla en múltiples relaciones con respecto a otro contenido; para aquella existencia no es indiferente si cierto contenido diferente, con el cual está en relación, existe o no existe; pues sólo por vía de tal relación ella es esencialmente lo que es. Idéntico es el caso en el *representarse* (en cuanto tornarnos el no-ser en el sentido determinado del representarse como opuesto a la realidad), en cuyo conjunto no es indiferente el ser (existir) o la ausencia de un contenido que se represente como determinado en relación con otro.

Esta consideración contiene el mismo [argumento] que constituye un momento capital en la crítica kantiana de la prueba ontológica de la existencia de Dios, a cuya crítica, sin embargo, aquí se atiende sólo con respecto a la diferencia que en ella se presenta entre el ser y la nada en general y un determinado ser o no-ser. —Sabido es que en aquella llamada prueba se hallaba presupuesto el concepto de un ser al que compitieran todas las realidades, y con ellas también la existencia, que igualmente era tornada como una de las realidades. La crítica kantiana insistía sobre todo en esto, que la *existencia* o el ser (que aquí valen como de igual significado) no es de ninguna manera una propiedad o un *predicado real,* vale

decir, no es un concepto de algo que pueda agregarse al *concepto* de una cosa[2]. Kant quiere decir, con esto, que el ser no es una determinación de contenido.— Por lo tanto, continúa Kant, lo posible no contiene nada más que lo real; cien táleros reales no contienen ni el más mínimo elemento más que cien posibles; — vale decir, aquéllos no tienen ninguna otra determinación de contenido más que éstos. Para este contenido considerado como aislado es indiferente, en efecto, existir o no existir; en él no se halla ninguna diferencia entre el ser o el no-ser; esta diferencia no lo afecta en general absolutamente; los cien táleros no se tornan menos si no existen y no se tornan más si existen. Una diferencia puede provenir sólo de otra parte—. "Al contrario", recuerda Kant, "en mi patrimonio hay más con cien táleros reales que con el puro concepto de ellos o con su posibilidad. Pues, el *objeto,* en su realidad, no está sólo contenido analíticamente en mi concepto, sino que *se agrega sintéticamente a mi concepto* (que es una *determinación* de mi *situación),* sin que por vía de este existir fuera de mi concepto estos mismos cien táleros pensados se hallen aumentados en lo más mínimo.”

Se *presuponen* aquí dos especies de situación, para permanecer en el ámbito de las expresiones kantianas, que no están exentas de cierta confusa pesadez: una, la que Kant llama el concepto, bajo cuya expresión hay que entender la representación, y otra, que es la situación patrimonial. Para la una tal como para la otra, para el patrimonio tal como para la representación, cien táleros son una determinación de contenido, o sea, como se expresa Kant, "ellos se agregan a una tal determinación *sintéticamente".* Yo, como *poseedor* de cien táleros o como no-poseedor de ellos, o también yo como el que se *representa* cien táleros o no se los representa, constituyo sin duda un contenido distinto. Expresado de manera más general: las abstracciones del ser y la nada dejan ambas de ser abstracciones cuando adquieren un contenido determinado: el ser entonces es una realidad, el ser determinado de cien táleros; la nada es una negación, el no-ser determinado de ellos. Esta misma determinación de contenido, los cien táleros, aun tomada de manera abstracta por sí, es en uno de los casos, sin variación, lo mismo que en el otro. Pero luego, en cuanto que el ser se halla tornado como situación patrimonial, los cien táleros entran en relación con una situación, y, para ésta, una determinación tal como la que ellos representan, no es indiferente. Su ser o no-ser es sólo una *variación;* ellos son trasladados a la esfera de la *existencia.* Cuando, pues, contra la unidad del ser y la nada se insiste en decir que no es sin embargo indiferente si esto y aquello (los 100 táleros) existen o no existen, es una ilusión que remitamos simplemente al ser y no-ser la diferencia entre los dos casos que yo *tenga o no tenga* los cien táleros —una ilusión basada, como se ha mostrado, en la abstracción unilateral, que omite la *existencia determinada,* que se presenta en tales ejemplos, y mantiene firme puramente el ser y no-ser, tal como,

[2] KANT, *Kritik der reinen Vernunft* [Critica de la razón pura], 2* ed., págs. 628 y sigts. (en Philosoph. Biblioth, torno 37, IX, pág. 517).

inversamente, cambia el abstracto ser y nada, que debe ser entendido, en un determinado ser y nada, esto es, en una existencia. Sólo la *existencia* contiene la diferencia real entre el ser y la nada, vale decir un *algo y* un *otro—*. Esta diferencia real se presenta ante la representación en lugar del ser abstracto y de la pura nada, y de su diferencia sólo pensada.

Como se expresa Kant, entra entonces "por medio de la existencia algo en el contexto de la experiencia total", "nosotros alcanzarnos por este medio un objeto más de la *percepción,* pero nuestro *concepto* del objeto no se halla por este medio aumentado". —Esto significa, como resulta de las aclaraciones ya dadas, lo siguiente: que por medio de la existencia, esencialmente en cuanto que algo representa una existencia determinada, se encuentra este algo en conexión con *otros,* y entre los otros, también con un sujeto que percibe. — El concepto de los cien táleros, dice Kant, no se halla aumentado por vía de la percepción. El *concepto* significa aquí los ya mencionados cien táleros, representados *de manera aislada.* En esta manera aislada son ellos un contenido empírico, pero recortado, sin conexión y determinación frente a *otro;* la forma de la identidad consigo mismo les quita la referencia a otro y los hace indiferentes respecto al hecho de ser percibidos o no. Pero este llamado *concepto* de los cien táleros es un pseudo concepto; la forma de la simple relación consigo no pertenece ella misma a un tal contenido limitado, finito; sino que es una forma que le ha sido echada encima *y* prestada por el entendimiento subjetivo; cien táleros no son algo que se refiere a sí mismo, sino algo variable y perecedero.

El pensar o representarse, delante del cual está sólo un ser determinado, una existencia, tiene que ser remitido al mencionado comienzo de la ciencia, que ha realizado Parménides, quien aclaró y elevó su propio representarse y con él también el representarse de todas las épocas siguientes, al *pensamiento puro,* al ser en cuanto tal, y con esto creó el elemento de la ciencia. Aquello que es lo *primero* en la *ciencia* tuvo que mostrarse también *históricamente* como lo *primero.* Y nosotros tenemos que considerar al *Uno o ser* de los eleatas como lo primero de la ciencia del pensamiento. El *agua y* otros principios materiales semejantes *deben* por cierto ser lo universal, pero, en tanto materias, no son pensamientos puros; y los *números* no son ni el pensamiento primero simple ni el que permanece en sí, sino el que es totalmente exterior a sí mismo.

El remitir desde el ser *particular y finito* hacia el ser en cuanto tal en su universalidad completamente abstracta, tiene que ser considerado como la exigencia primera entre todas tanto teórica como práctica. Vale decir que cuando se elimine, con respecto a los cien táleros, la condición de que en mi patrimonio produzca una diferencia si yo los *tengo* o *no, y* todavía más, si yo existo o no, si otra cosa existe o no, entonces —aun sin mencionar que puedan darse patrimonios para los cuales sea indiferente tal posesión de cien táleros— hay que recordar al respecto lo siguiente. Es decir, que el hombre tiene que elevarse en su alma hacia esta universalidad abstracta, en la cual le resulte en efecto indiferente que los cien táleros —cualquiera sea la relación cuantitativa que puedan tener con su patrimonio- existan o bien no existan; tanto como que le resulte indiferente

que él mismo exista o no, esto es, se halle o no en la vida finita (puesto que se entiende una situación, un ser determinado) etc. Aun *si fractus illabatur orbis, impavidurn ferient ruinae* [si el mundo se derrumbara en pedazos las ruinas sostendrán al impávido] ha declarado un romano [Horacio]; y el cristiano tiene que encontrarse aun más en esta indiferencia.

Hay que destacar aún la conexión inmediata en la cual se halla la elevación por encima de los cien táleros y de las cosas finitas en general con la prueba ontológica y la citada crítica de Kant a la misma. Esta crítica se ha vuelto en general plausible por vía de su ejemplo popular. ¿Quién no sabe que cien táleros reales son diferentes de cien táleros puramente posibles? ¿Y que ellos constituyen una diferencia en mi patrimonio? Puesto que esta diferencia resulta tan evidente con respecto a los cien táleros, entonces difieren entre ellos el concepto —o sea, la determinación del contenido como posibilidad vacía—, y el ser; *por lo tanto* también el concepto de Dios difiere de su ser, y como no puedo extraer de la posibilidad de los cien táleros su realidad, tampoco puedo "extraer poco a poco" del concepto de Dios su existencia. Pero en este "extraer poco a poco" la existencia de Dios de su concepto debe consistir la prueba ontológica. Ahora bien, si tiene sin duda su exactitud el principio de que el concepto es diferente del ser, mucho más diferente todavía es Dios con respecto a los cien táleros y a las otras cosas finitas. La *definición de las cosas finitas* consiste en que en ellas son diferentes el concepto y el ser, en que son separables el concepto y la realidad, el alma y el cuerpo y que, por lo tanto, ellas son transitorias y mortales. Por lo contrario, la definición abstracta de Dios es justa-mente esta: que su concepto y su ser son *inseparados* e *inseparables.* La verdadera crítica de las categorías y de la razón consiste precisamente en esto: instruir al conocimiento acerca de esta diferencia y alejarlo de la aplicación de las determinaciones y relaciones de lo finito a Dios.

NOTA 2[3]

Hay que alegar además otro motivo que puede contribuir al rechazo de la proposición acerca del ser y la nada. Este motivo consiste en que es imperfecta la expresión dada al resultado procedente de la consideración del ser y la nada, mediante la proposición: *ser y nada son uno solo y lo mismo.* El acento se halla puesto de manera preferente sobre el ser *uno solo y lo mismo,* tal como ocurre en general en el juicio, en tanto en él sólo el predicado enuncia lo que el sujeto *es.* El sentido, por ende, parece ser que se negara la diferencia, la cual, sin embargo, se presenta al mismo tiempo de modo inmediato en la proposición; pues ésta expresa *las dos* determinaciones, el ser y la nada y las contiene como distintas. No se debe entender, a la vez, que se tenga que hacer abstracción de ellas y mantener firme sólo la unidad. Este significado sería en sí mismo unilateral,

[3] Título en el índice: *Imperfección de la expresión: unidad e identidad del ser y la nada.*

puesto que aquello de lo que debe abstraerse, está presente sin embargo en la proposición y se halla mencionado en ella. Ahora bien, en cuanto que la proposición: *ser y nada es lo mismo,* expresa la identidad de estas determinaciones, pero en efecto las contiene igualmente a ambas como distintas, se contradice en sí misma y se disuelve. Si mantenemos firme más precisamente esto, entonces se halla aquí sentada una proposición que, considerada más de cerca, tiene el movimiento por el cual desaparece por medio de sí misma. Pero de este modo se realiza en ella misma lo que debe constituir su propio contenido, vale decir el *devenir*.

La proposición *contiene*, pues, el resultado, representa este resultado en sí misma. Pero la circunstancia sobre la cual hay que llamar aquí la atención, consiste en el defecto de no estar el resultado *expresado* él mismo en la proposición; sino que es una reflexión exterior la que lo reconoce. Se debe a este respecto hacer igualmente aquí al comienzo esta observación general, que la proposición, en la *forma de un juicio*, no es apta para expresar verdades especulativas; el conocimiento de esta circunstancia sería apropiado para eliminar muchas equivocaciones acerca de las verdades especulativas. El juicio es una relación de *identidad* entre sujeto y predicado; en él se hace abstracción del hecho de que el sujeto tiene todavía más determinaciones que la del predicado, como también de que el predicado es más extenso que el sujeto. Pero si ahora el contenido es especulativo, entonces también el elemento *no-idéntico* del sujeto y el predicado es un momento esencial, aunque no se halla expresado en el juicio. El aspecto de paradoja y extravagancia, bajo el que aparece gran parte de la moderna filosofía para quienes no están familiarizados con el pensamiento especulativo, dependen a menudo de la forma del simple juicio, cuando se la utiliza para expresar los resultados especulativos.

Para expresar la verdad especulativa este defecto puede suplirse, ante todo, con sólo agregar la proposición opuesta, esto es: *el ser y la nada no son uno solo y lo mismo,* proposición que igualmente ha sido expresada arriba. Sin embargo, de este modo se produce el defecto ulterior, que estas proposiciones no están en conexión mutua, y así presentan su contenido sólo en la antinomia, mientras que, sin embargo, su contenido se refiere a un solo y el mismo [objeto] y las determinaciones, expresadas en las dos proposiciones, tienen que ser unidas absolutamente, por una unión que, por lo tanto, sólo puede ser expresada como una *inquietud* inmediata de *incompatibles,* o como un *movimiento.* La injusticia más común contra el pensamiento especulativo, consiste en volverlo unilateral, esto es, en poner de relieve sólo una de las proposiciones en que puede resolverse. Entonces no puede negarse que esta proposición se halla afirmada; *tanto cuanto es exacta la afirmación, otro tanto es falsa,* porque cuando se ha tomado una vez una proposición de la esfera especulativa, debería por lo menos ser tenida en cuenta y declarada igual y juntamente la otra. Hay que mencionar aquí todavía de manera especial la palabra, por así decirlo, infeliz: *unidad;* la *unidad* indica aún más que la *identidad* una reflexión subjetiva; está tomada de manera particular como una relación que brota de la *comparación*, o sea, de una

reflexión exterior. En tanto esta reflexión encuentra lo mismo en dos *objetos diferentes,* se presenta una unidad de modo que se presupone allí la perfecta *indiferencia* de los objetos mismos que se comparan, frente a esta unidad; de manera que este comparar y la unidad reconocida no conciernen a los objetos mismos y constituyen una actividad y determinación exterior a ellos. La unidad por lo tanto expresa la mismidad totalmente *abstracta y* reza tanto más dura y sorpresiva, cuanto más se muestran en absoluto diferentes aquéllos acerca de los cuales se la expresa. Mejor que unidad, por lo tanto, debería decirse en este respecto solo *inseparación* e *inseparabilidad;* pero de este modo no se expresa el aspecto *afirmativo* de la relación del todo.

De esta manera el resultado total y verdadero, que se ha logrado aquí, es el *devenir,* que no es puramente la unilateral o abstracta unidad del ser y la nada, sino que consiste en el movimiento siguiente: el puro ser es inmediato y simple, por lo tanto, es igualmente la pura nada, y la diferencia entre ellos *existe,* pero al mismo tiempo *se elimina* y *no existe.* El resultado afirma, pues, también la diferencia entre el ser y la nada, pero una diferencia sólo *entendida*.

Se *entiende* que el ser es antes bien, en absoluto, otro que la nada, y ninguna cosa es más clara que su diferencia absoluta, y ninguna parece más fácil que poderla declarar. Pero es igualmente fácil convencerse de que esto es imposible y que tal diferencia es *inexpresable. Los que quieren obstinarse en la diferencia entre el ser y la nada pueden ser invitados a declarar en qué consiste.* Si el ser y la nada tuviesen alguna determinación, por cuyo medio se diferenciaran, entonces, como se recordó, serían un determinado ser y una determinada nada, no el puro ser y la pura nada tal como son todavía aquí. Su diferencia, por ende, es completamente vacía y cada uno de los dos es de la misma manera lo indeterminado; la diferencia por lo tanto no subsiste en ellos mismos, sino sólo en un tercero, en el *entender.* Pero el entender es una forma de lo subjetivo, ajena a esta esfera de la exposición. Sin embargo el tercero, donde el ser y la nada tienen su subsistir, tiene que presentarse también aquí; y se ha presentado también aquí, porque es el *devenir.* En el devenir los dos se hallan como distintos; el devenir existe sólo en cuanto que ellos son distintos. Este tercero es un otro distinto de ellos; [decir que] ellos subsisten sólo en un otro, significa a la vez que no subsisten por sí. El devenir es el subsistir del ser tanto como del no-ser; o sea, su subsistir es sólo su ser [existir] en *uno;* precisamente éste su subsistir es lo que elimina a la vez su diferencia.

La invitación a declarar la diferencia entre el ser y la nada encierra en sí también la otra [invitación] a decir qué es *pues el ser* y qué es *la nada.* Los que rehusan, al contrario, reconocer al uno y al otro sólo como un *traspasar* del uno al otro, y afirman respecto al ser y a la nada esto o aquello, podrían declarar de *qué* hablan. es decir ofrecer una *definición* del ser y la nada, y mostrar que es exacta. Sin haber satisfecho esta primera exigencia de la antigua ciencia, de la cual, por lo demás, hacen valer y aplican las reglas lógicas, todas aquellas afirmaciones acerca del ser y la nada son sólo aseveraciones, proposiciones inaceptables científicamente. Cuando se dice, por otro lado, que la existencia -en

tanto se la considera ante todo como equivalente al ser- es el *complemento* de la *posibilidad*, entonces se presupone con esto otra determinación, la posibilidad, y se expresa al ser no ya en su inmediación, y por ende no ya como independiente, sino como condicionado. Para el ser que es *mediado*, vamos a conservar la expresión *existencia*. Pero se *representa* el sor de cierto modo con la imagen de la pura luz, como la claridad del ver no enturbiado, y la nada en cambio como la pura noche, y se relaciona su diferencia a esta bien conocida diferencia sensible. Pero en la realidad, cuando uno se representa también este ver de un modo más exacto, puede muy fácilmente advertir que en la claridad absoluta no se ve más ni menos que en la absoluta oscuridad, esto es, que uno [de los dos modos de] ver, exactamente como el otro, es un ver puro, vale decir un ver nada. La pura luz y la pura oscuridad son dos vacíos que son la misma cosa. Sólo en la luz determinada —y la luz se halla determinada por medio de la oscuridad— y por lo tanto sólo en la luz enturbiada puede distinguirse algo; así como sólo en la oscuridad determinada —y la oscuridad se halla determinada por medio de la luz— y por lo tanto en la oscuridad aclarada [es posible distinguir algo], porque sólo la luz enturbiada y la oscuridad aclarada tienen en sí mismas la distinción y por lo tanto son un ser determinado, una *existencia* [concreta].

NOTA 3[4]

La unidad, cuyos momentos —el ser y la nada— se hallan como inseparables, es a la vez distinta de estos mismos, de modo que representa frente a ellos un *tercero*, que en su más propia forma es el *devenir*. *Traspasar* es la misma cosa que devenir; sólo que en aquél los dos momentos, desde los cuales se efectúa el traspaso mutuo, son representados más bien como reposando uno fuera del otro, y el traspasar se representa como efectuándose *entre* ellos. Ahora bien, donde quiera y como quiera que se hable del ser o la nada, tiene que estar presente este tercero; pues aquéllos no subsisten por sí, sino que existen sólo en el devenir, en este tercero. Pero este tercero tiene múltiples formas empíricas, que son puestas de lado o descuidadas por la abstracción, a fin de mantener firmes aquellos productos suyos, el ser y la nada, cada uno por sí, y mostrarlos protegidos contra el traspasar. Contra tal comportamiento simple de la abstracción, sólo hay que recordar, de manera igualmente simple, la existencia empírica, en la cual aquella abstracción misma sólo es algo, es decir, sólo tiene un ser determinado. O bien, por otro lado, se trata de formas de la reflexión, por cuyo medio debe ser fijada la separación de los inseparables. En tal determinación está presente en sí y por sí su opuesto, y sin regresar hasta la naturaleza de la cosa ni apelar a ésta, hay que confundir aquella determinación reflexiva en sí misma por el medio siguiente: tomarla tal como se da y mostrar que en ella misma está su otro. Sería un trabajo inútil el querer, por decirlo así, capturar todos los rodeos y los inventos de la

[4] Título en el índice: *La acción aisladora de estas abstracciones.*

reflexión y de su razonamiento, a fin de quitarle y hacerle imposible las escapatorias y los saltos por cuyo medio se oculta su contradicción frente a sí misma. Por lo tanto me abstengo también de tomar en consideración las múltiples pretendidas objeciones y refutaciones que han sido alegadas en contra de la afirmación que ni el ser ni la nada son algo verdadero, sino que sólo su devenir es su verdad. La educación del pensamiento que se requiere para darse cuenta de la nulidad de aquellas refutaciones o, antes bien, para repudiar tales inventos, se realiza sólo mediante el conocimiento crítico de las formas del intelecto; pero aquéllos que son más fecundos en semejantes objeciones, se precipitan en seguida sobre las primeras proposiciones con sus reflexiones, sin procurarse o haberse procurado, por medio de un estudio ulterior de la lógica, una conciencia acerca de la naturaleza de estas crudas reflexiones.

Hay que considerar algunos de los fenómenos que se producen cuando se han aislado mutuamente el ser y la nada, y se ha puesto a uno fuera de la esfera del otro, de manera que con esto se halla negado el traspasar [del uno en el otro].

Parménides mantuvo firme el ser y era consecuente en sumo grado, en tanto decía a la vez acerca de la nada que *no existe en absoluto;* sólo el ser existe. El ser, tomado así todo por sí, es lo indeterminado y no tiene ninguna relación con otro; parece por lo tanto que *a partir de este comienzo* no se puede *proceder* ulteriormente, precisamente porque se parte de él, y que sólo puede realizarse un progreso por el medio siguiente: que se le añada algo extraño, desde *fuera.* El progreso por el cual el ser es lo mismo que la nada, aparece de este modo como un segundo, absoluto comienzo; un traspaso que está por sí y que entra en el ser desde el exterior. El ser no sería en general un comienzo absoluto si tuviera una determinación; entonces, dependería de otro y no sería un inmediato, no sería un comienzo. Pero si es indeterminado y por lo tanto un comienzo verdadero entonces tampoco tiene nada por cuyo medio pueda hacerse pasar a otro, y es al mismo tiempo el *fin.* No puede manar nada de él así como no puede penetrar nada en él; en Parménides tal como en *Spinoza* no se puede progresar del ser o de la sustancia absoluta hacia lo negativo o lo finito. Ahora bien, si no obstante se avanza —lo cual, como se observó, puede realizarse a partir de un ser carente de relación y, por ende, carente de progreso, sólo de manera extrínseca— entonces este progreso es un segundo comienzo, un comienzo nuevo. Así el principio fundamental más absoluto e incondicionado de *Fichte* consiste en *poner* A=A; el segundo es *contraponer;* éste tiene que ser *en parte* condicionado, *en parte* incondicionado (con lo cual representa la contradicción en sí). Esto significa un avanzar de la reflexión exterior, que vuelve a negar aquello con que empieza como con un absoluto —pues la oposición es la negación de la primera identidad— del mismo modo que en seguida convierte a la vez y expresamente su segundo incondicionado en un condicionado. Pero cuando en general hubiese una autorización para avanzar, vale decir para superar el primer principio, debería entonces estar en este primero mismo el que pudiese un otro referirse a él; debería por lo tanto ser él un *determinado.* Sin embargo, el *ser* o también la sustancia

absoluta no se da como tal; al contrario. Es lo *inmediato,* lo todavía *indeterminado* en absoluto.

Los cuadros más elocuentes, acaso olvidados, acerca de la imposibilidad de pasar de un abstracto a algo ulterior y a una unión de los dos los dibujó *Jacobi* en favor de su polémica contra la *síntesis* kantiana de la autoconciencia *a priori* en su ensayo sobre la empresa del criticismo de llevar la razón hasta el entendimiento (JACOBI, *Werke,* tomo III). Jacobi establece (pág. 113) la tarea en el sentido de que en algo *puro,* ya sea de la conciencia, o del espacio o del tiempo, se muestre el nacer o producirse de una síntesis. "El espacio sea *uno,* el tiempo sea *uno,* la conciencia sea *una_ y* ahora decidme de qué modo uno de estos tres unos se os multiplica *puramente* en sí mismo... ¡Cada uno es sólo *uno* y *ningún otro;* una mismidad, una *identidad-en-él,-en-ella,-en-ello [Der-Die-Das-Selhigkeit]* sin un ser-éste,-ésta,-esto *[Derheit, Dieheit, Dasheit hicceitas, haecceitas, hocceitas* del latín escolástico], pues éstos dormitan todavía, con el *éste, ésta, esto [Der, Die, Das = hoc* del latín] en el infinito = 0 de lo indeterminado, de donde todo *y* cada *determinado* debe también nacer primeramente! ¿Qué hay que lleve en aquellos tres infinitos la *finitud?* ¿Qué hay que fecunde el espacio y el tiempo *a priori* con el número y la medida y los transforme en un *Puro múltiple?* ¿Qué hay que lleve la *pura espontaneidad* (el yo) a la oscilación? ¿Cómo su pura vocal llega a consonante, o más bien, cómo su ininterrumpido *soplar carente de sonido,* interrumpiéndose a sí mismo, se detiene, a fin de conquistar por lo menos una especie de vocal, un *acento?"* Como se ve, *Jacobi* ha reconocido de una manera muy determinada la *inconsistencia* de la abstracción, ya se trate del llamado absoluto, es decir abstracto, espacio, o de un tiempo precisamente tal, o de una pura conciencia precisamente tal, el yo; e insiste en esto con el fin de afirmar la imposibilidad de un progreso hacia otro, que represente la condición de una síntesis y hacia la síntesis misma. La síntesis, que constituye lo que interesa, no debe entenderse como una concatenación de determinaciones ya *exteriormente* presentes. Por un lado, hay que tratar precisamente con la generación de un segundo para agregarlo a un primero, de un determinado para agregarlo a un indeterminado inicial; pero por otro lado con la síntesis *inmanente,* la síntesis *a priori* —vale decir con la unidad, existente en sí y por sí, de los diferentes. El *devenir* constituye esta síntesis inmanente del ser y la nada; pero dado que a la síntesis se atribuye sobre todo el sentido de una recolección exterior de cosas presentes exteriormente una frente a la otra, con derecho se ha puesto fuera de uso el nombre de síntesis y de unidad sintética. Jacobi pregunta: ¿Cómo la pura vocal del yo pasa a consonante, *qué* es aquello que lleva la determinación a lo indeterminado? A ese *¿qué?* sería fácil contestar, y esta pregunta ha sido contestada por Kant a su manera; pero la pregunta acerca de *¿cómo?* (que significa: de cuál manera y guisa, según cuál relación, etc.) exige de este modo la declaración de una categoría particular; pero aquí no puede ser cuestión de una manera y modo, de categorías del intelecto. La pregunta relativa al ¿cómo? pertenece ella misma a las malas maneras de la reflexión, la cual pregunta por la conceptibilidad, pero presupone en tal pregunta sus categorías

fijas, y por lo tanto se sabe ya de antemano armada contra la contestación respecto de aquello por lo cual pregunta. Tampoco en Jacobi tiene esta pregunta el sentido más elevado de una cuestión acerca de la *necesidad* de la síntesis; pues Jacobi permanece, como se dijo, insistentemente firme en la abstracción, a favor de la afirmación de la imposibilidad de la síntesis. Describe él de manera particularmente intuitiva el procedimiento para alcanzar la abstracción del espacio (pág. 147). "Yo tengo que tratar de olvidar, cuanto pueda, que he visto cualquier cosa, u oído o tocado o palpado, y no excluirme expresamente tampoco a mí mismo. De modo absoluto, absoluto, absoluto tengo que olvidar todo movimiento o dedicarme con la máxima premura precisamente a este *olvidar* pues se trata de la cosa más difícil. Y en general, así como lo he pensado todo inexistente, tengo también que dejar que sea total y completamente *eliminado, y* no mantener en absoluto nada, excepto la sola intuición del infinito *espacio inmutable,* que *por fuerza* ha permanecido en su existencia. Yo no puedo, por lo tanto, *volverme* a pensar a mí mismo *colocado* en el espacio como algo distinto de él y sin embargo vinculado con él; tampoco puedo dejarme en la situación de *puramente rodeado y penetrado* por él; sino que tengo que *traspasarlo* totalmente a él, convertirme en uno con él, transformarme en él; no tengo que dejar subsistir de mí mismo nada más que *esta intuición mía* misma, para considerarla como una representación que verdaderamente está por sí, independiente, única y sola." En esta pureza enteramente abstracta de la continuidad, vale decir en esta indeterminación y vacuidad del representar, es indiferente llamar tal abstracción espacio, o puro intuir, o puro pensar; todo esto es lo mismo que aquello que el hindú —cuando sin moverse exteriormente y a la vez sin movimiento interior de sensación, representación, fantasía, deseo, etc., durante años sólo mira la punta de su nariz, y sólo dice *Om*, *Om, Om* interiormente en sí, o bien no dice nada en absoluto- llama *Brahma.* Esta conciencia sorda, vacía, entendida como conciencia, es el *Ser.*

Ahora bien, sigue diciendo Jacobi, en este vacío le pasa a él lo opuesto de lo que, de acuerdo con las seguridades de Kant, debería pasarle; él no se encuentra como un *múltiple* y un *multiforme,* sino más bien como uno sin ninguna multiplicidad y variedad; sí, "yo mismo soy la *imposibilidad* misma, soy la *aniquilación* de todo multiforme y múltiple, *no puedo* tampoco a partir de mi esencia pura, absolutamente simple, e invariable, *volver* a establecer la menor cosa o evocarla como fantasma dentro de mí... De este modo (en esta pureza) todo ser uno fuera y al lado del otro, y toda la variedad y multitud que se basa en él, se muestran como una *pura imposibilidad"* (pág. 149).

Esta imposibilidad no significa nada más que la tautología siguiente: yo me mantengo firme en la abstracta unidad y excluyo toda multiplicidad y variedad, me mantengo en lo carente de diferencia y en lo indeterminado y alejo mi mirada de todo diferente y determinado. La kantiana síntesis *a priori* de la autoconciencia, esto es, la actividad de esta unidad que consiste en dirimirse y mantenerse a sí mismo en esta división, Jacobi la reduce a la inconsistencia de la misma abstracción. Aquella "síntesis *en sí"*, el "*juicio originario"*, Jacobi lo

convierte unilateralmente en "la *cópula en sí* —un *es*, *es*, *es*, sin comienzo ni fin y sin qué cosa, quién y cuál—. Este repetir la repetición que procede al infinito es la única creatividad, función y producción de la síntesis purísima entre todas; ella misma es el simple puro, absoluto repetir mismo". O bien en realidad, puesto que allí no hay ninguna interrupción, vale decir, ninguna negación o diferencia, no es, pues, un repetir, sino sólo el ser indiferenciado y simple. Pero esto ¿es luego todavía síntesis, cuando Jacobi precisamente excluye aquello por cuyo medio la unidad es una unidad sintética?

Ante todo, cuando Jacobi se establece de este modo en el espacio, el tiempo y aun la conciencia absolutos, esto es abstractos, hay que decir que de esta manera se transfiere y se mantiene en algo *empíricamente* falso. No *se da*, es decir, no se presenta empíricamente ningún espacio y tiempo, que sean un ilimitado espacial y temporal, que no sean en su continuidad llenados por una existencia y mutación variamente limitadas, de modo que esos límites y esas mutaciones pertenecen de manera inseparada e inseparable a la espacialidad y temporalidad; igualmente la conciencia se halla llena de determinadas sensaciones, representaciones, deseos, etc., su existencia es inseparable de un cierto contenido particular[5] —El *traspasar* empírico se entiende sin más por sí mismo; la conciencia bien puede hacer su objeto y contenido el espacio vacío, el tiempo vacío y la conciencia misma vacía, o sea el puro ser; pero no permanece allí, sino que no sólo sale, también se impulsa fuera de semejante vacuidad hacia un contenido mejor, esto es, un contenido en alguna manera más concreto, y por malo que sea, además, un contenido, en este respecto es mejor y más verdadero. Precisamente un contenido tal es en general un contenido sintético; sintético tomado en el sentido más general [de la palabra]. Así *Parménides* llega a tener que ocuparse de la apariencia y la opinión, que son lo opuesto del ser y la verdad; así *Spinoza* con los atributos, los modos, la extensión, el movimiento, el intelecto, la voluntad, etc. La síntesis contiene y muestra la falta de verdad de aquellas abstracciones; en ella éstas se hallan en unidad con su otro, por lo tanto no como subsistentes por sí, no como absolutas, sino simplemente como relativas.

Pero no es el mostrar la nulidad empírica del espacio vacío, etc., lo que está en cuestión. La conciencia puede sin duda, al abstraerse, llenarse también con aquel indeterminado, y las abstracciones fijadas son los pensamientos del puro espacio y tiempo, de la pura conciencia, del puro ser. El pensamiento del puro espacio, etc., vale decir el puro espacio, etc., *en sí mismo* tiene que ser mostrado como nulo; esto es, que él, como tal, es ya su opuesto; que en sí mismo ya su opuesto

---

[5] No me parece aceptable la enmienda introducida por Lasson en este punto. La edición de 1841 decía: *"es existirt ungetrennt von irgend einem besonderen Inhalt»* (ella existe inseparablemente de algún contenido particular). Lasson corrige: *"es existiert* (NICHT) unge-*trennt von irgendeinem besonderen Inhalt"* (ella existe de manera *no* inseparable de algún contenido particular), lo cual contradice a todo el contexto. *[N. del T.]*

ha penetrado en él y que él ya de por sí es el haber salido fuera de sí mismo; es determinación.

Pero esto se presenta de modo inmediato en aquellos [pensamientos]. Ellos son, como Jacobi describe tan ricamente, resultados de la abstracción; son expresamente determinados como *indeterminados,* lo cual —para volver hacia su más simple forma— es el ser. Pero precisamente esta *indeterminación* es lo que constituye la determinación de ellos; en efecto, la indeterminación es lo opuesto de la determinación; por lo tanto, como lo opuesto, es ella misma lo determinado o negativo, y justamente lo negativo puro, completamente abstracto. Esta indeterminación o negación abstracta, que de este modo el ser tiene en sí mismo, es lo que tanto la reflexión exterior como la interior expresan, en cuanto lo ponen [al ser] como igual a la nada, y lo declaran un vacío ente de razón, una nada. O bien, si puede uno expresarse así, puesto que el ser es lo que carece de determinación, no es la determinación (afirmativa) que él es, no es el ser, sino la nada.

En la pura reflexión del comienzo, tal como se la efectúa en esta lógica con el *ser* en cuanto tal, el traspaso está todavía oculto. Dado que el *ser* está puesto sólo como inmediato, la *nada* irrumpe en él sólo de modo inmediato. Pero todas las determinaciones siguientes, como también el *ser determinado,* son más concretas; en éste [ser determinado] está *puesto* lo que contiene y engendra la contradicción entre aquellas abstracciones y por lo tanto su traspasar. En el ser en cuanto es aquél simple e inmediato, el recuerdo de que es un resultado de la abstracción perfecta, y que por lo tanto ya por tal abstracta negatividad es nada, ha quedado detrás de la ciencia, la cual en el interior de sí misma y expresamente en base a la *esencia,* presentará aquella *inmediación* unilateral como mediada, donde está *puesto* el ser como *existencia y* está puesto lo que media este ser, esto es, el fundamento.

Con aquel recuerdo se puede representar el traspaso del ser a la nada como algo por sí mismo fácil y trivial, o también, así como suele decirse, *aclararlo y hacerlo concebible,* de modo que, el ser, que ha sido convertido en comienzo de la ciencia, sea sin duda la nada; pues se puede abstraer de todo, y cuando se ha abstraído de todo, ya no queda nada. Pero puede agregarse, de este modo el comienzo no es algo afirmativo, no es el ser, sino precisamente la nada, y la nada, pues, es también el *fin,* por lo menos tanto como el ser inmediato, y aún mucho más. Lo más breve es dejar la libertad de efectuar tales razonamientos y considerar cómo en efecto son logrados los resultados de los que se vanaglorian. Si fuera por lo tanto la nada el resultado de aquel razonamiento y ahora tuviese que efectuarse con la nada (como en la filosofía china) el comienzo, sería algo por lo cual no valdría la pena mover una mano, porque antes de que se la hubiese movido, esta nada se habría precisamente convertido en ser (véase arriba: *B. La nada).* Pero además, aún cuando se presupusiese aquella abstracción de *todo,* de un todo, que es todavía *existente,* habría que tomarla de manera más rigurosa. El resultado de la abstracción respecto a todo lo existente es en primer lugar el ser abstracto, el *ser* en general; tal como en la prueba cosmológica de la existencia de

Dios, que parte del ser contingente del mundo, por encima del cual uno se eleva en tal prueba, se halla todavía el *ser* llevado al mismo tiempo hacia arriba, esto es se halla determinado el ser como *ser infinito.* Pero sin duda se *puede* abstraer aún de este puro ser, y puede el ser agregarse todavía a ese todo del cual se hizo ya abstracción; entonces queda la nada. Ahora bien, si se quiere olvidar el *pensamiento* de la nada, vale decir su trastrocarse en ser, o si no se sabe nada al respecto, se puede continuar adelante al estilo de aquel *poder;* vale decir, puede (¡alabado sea Dios!) abstraerse aún de la nada (tal como, en efecto, también la creación del mundo es una abstracción de la nada), y entonces ya no queda la nada, porque precisamente de ésta se abstrae, sino que se ha llegado de este modo nuevamente al ser. Este *poder* nos da un juego extrínseco del abstraer, donde el mismo abstraer es sólo la actividad unilateral de lo negativo. Ante todo en este poder mismo se implica que el ser le es tan indiferente como la nada, y que cada uno de los dos pueda tanto desaparecer como surgir; pero resulta indiferente partir de la actividad de la nada o partir de la nada [en sí]; pues la actividad de la nada, es decir el puro abstraer no es algo verdadero ni más ni menos que la pura nada.

La dialéctica, según la cual Platón en su *Parménides* trata al uno, tiene que considerarse igualmente más bien como una dialéctica de la reflexión exterior. El ser y el uno son ambos formas eleáticas, que son lo mismo. Pero tienen también que distinguirse; y de este modo los toma Platón en aquel diálogo. Después que él ha alejado del uno las determinaciones varias del todo y las partes, del ser en sí mismo y del ser en un otro, etc., de la figura, el tiempo, etc., entonces el resultado es que al uno no compete el ser; pues el ser no compete a ningún algo de otra manera que no sea una de aquellas maneras (pág. 141 *e;* vol. II, ed. Steph.). Luego Platón se ocupa de la proposición: *el uno existe; y* hay que examinar, en su diálogo, cómo, a partir de esta proposición se halla realizado el traspaso del uno al *no ser.* Este traspaso se efectúa mediante la *comparación* de las dos determinaciones de la proposición presupuesta: *" el Uno existe";* ésta contiene el uno *y* el ser, y "el uno existe" contiene más que si se dice sólo: "el uno". En esto, que las dos sean *diferentes,* se muestra el momento de la negación contenido por la proposición. Claro está que este procedimiento tiene en sí un presupuesto y que es una reflexión extrínseca.

Así como aquí el uno se halla puesto en conexión con el ser, el ser, que tiene que ser mantenido abstractamente *por sí,* se presenta de la manera más simple, sin entrar en relación con el pensamiento, sino mostrado en una conexión que contiene lo contrario de lo que debe ser afirmado. El ser, tornado tal como está de manera inmediata, pertenece a un *sujeto,* es un enunciado, tiene en general una *existencia* empírica, y está por lo tanto en el terreno del límite *y* de lo negativo. En cualquier expresión o rodeo del entendimiento que se introduzca: cuando se resiste contra la unidad del ser y la nada y apela a lo que se presenta, de manera inmediata, no encontrará, precisamente en esta experiencia, nada más que el ser *determinado,* el ser con un límite o una negación, esto es, aquella unidad que rehusa. La afirmación del ser inmediato se reduce de este modo a una existencia

empírica, cuyo *presentarse* ella no puede rehusar, porque es la inmediación fuera del pensamiento, a la cual quiere tenerse adherida.

Es el mismo el caso de *la nada,* aunque de manera opuesta, y esta reflexión es conocida y ha sido bastante a menudo efectuada acerca del asunto. La nada, tomada en su inmediación, se muestra como *existente;* pues, de acuerdo con su naturaleza, es la misma cosa que el ser. La nada se halla pensada, representada; de ella se habla, por lo tanto *existe;* la nada tiene su ser (existir) en el pensamiento, en la representación, en la palabra, etc. Pero este ser se halla además igualmente diferenciado de la nada; por lo tanto, se dice que la nada está, sin duda, en el pensamiento, en la representación, etc., pero que no por eso *existe;* que no le compete el ser a la nada en cuanto tal, y que sólo el pensamiento o la representación son este ser. En esta distinción, sin embargo, no hay que negar, precisamente, que la nada está en *relación* con un ser; pero en tal relación, aun cuando ésta contenga también la diferencia, se presenta una unidad con el ser. En cualquier modo que se exprese o se muestre la nada, se muestra en conexión o, si se quiere, en contacto con un ser, inseparada respecto a un ser, y precisamente en una *existencia*.

Pero en cuanto que la nada se halla así mostrada en una existencia, suele todavía estar ante nuestros ojos esta diferencia suya respecto al ser, es decir, que la existencia de la nada no es en absoluto pertinente a ella misma, o sea que ella no tiene en sí el ser por sí misma, no *es* el ser *en cuanto* tal; sino que la nada es sólo ausencia del ser, y así las tinieblas son sólo *ausencia* de la luz, el frío sólo ausencia del calor, etc. Las tinieblas tienen un significado sólo en relación con el ojo, en la comparación extrínseca con lo positivo que es la luz, e igualmente el frío es algo sólo en nuestra sensación; la luz y el calor tal como el ser son, al contrario, por sí lo objetivo, lo real, lo eficaz, de una cualidad y dignidad absolutamente distintas de aquellos negativos, esto es, de la nada. Puede encontrarse muy a menudo alegado, como una reflexión muy importante y un conocimiento significativo, que las tinieblas son *sólo ausencia* de luz, y el frío *sólo ausencia* de calor. Acerca de esta aguda reflexión puede, en este terreno de los objetos empíricos, observarse empíricamente que las tinieblas se muestran por cierto eficientes en la luz, en cuanto que la determinan en color, y sólo por este medio, la hacen participar de la visibilidad, mientras que, como se dijo anteriormente, en la luz pura se ve tan poco como en las puras tinieblas. Pero la visibilidad representa una actividad en el ojo, donde aquel elemento negativo tiene un papel tan importante como la luz que vale como elemento real, positivo; igualmente el frío se da a conocer en el agua, mediante nuestras sensaciones, etc., y si nosotros le negamos la llamada realidad objetiva, entonces no se logra con esto absolutamente ninguna ventaja contra él. Pero además hay que advertir que aquí, como arriba, se habla de un aspecto negativo de un contenido determinado, y no nos quedamos firmes en la misma nada, a la cual el ser no es inferior en cuanto a abstracción vacía, ni es tampoco superior en algo. Sin embargo frío, tinieblas y otras negaciones determinadas semejantes, tienen que tomarse sin más por sí mismas y hay que ver qué es lo que se pone con esto, con respecto a su

determinación general, según la cual ellas son aducidas en esta discusión. Ellas tienen que ser no la nada en general, sino la nada de la luz, del calor, etc., o sea, de algo determinado, de un contenido; por lo tanto son nadas determinadas, nadas con un contenido, si puede decirse así. Pero una determinación, como lo vamos a ver también luego, es ella misma una negación; y así son nadas negativas; pero una nada negativa es algo afirmativo. El trastrocarse de la nada por medio de su determinación (que se mostró ya anteriormente como una *existencia* en un sujeto, o bien en otra cosa cualquiera) en algo afirmativo aparece como la máxima paradoja para la conciencia que se mantiene firme en la abstracción intelectual; por simple que sea la noción, o bien a causa de su simplicidad misma, esta noción de que la negación de la negación es lo positivo, aparece como algo trivial, a lo que el intelecto orgulloso no necesita, por lo tanto, prestar atención, pese a que la cosa tenga su exactitud. Y tal noción no sólo posee esta exactitud, sino que tiene, a raíz de la universalidad de tales determinaciones, extensión infinita y aplicación universal, de modo que habría, por cierto, que prestarle atención.

Puede todavía observarse, acerca de la determinación constituida por el traspasar del ser y la nada el uno al otro, que este traspasar tiene que entenderse igualmente sin otra determinación reflexiva ulterior. Es inmediata y enteramente abstracta, a causa de la abstracción de los momentos que traspasan, vale decir porque en estos momentos no se halla todavía puesta la determinación del otro, por cuya mediación deberían traspasar; la nada no se halla todavía *puesta* en el ser, pese a que en realidad el ser es *esencialmente* la nada y viceversa. No hay que conceder, por lo tanto, que se apliquen aquí mediaciones ulteriormente determinadas y que el ser y la nada se tomen en alguna relación particular. Aquel traspasar no es todavía ninguna relación. No se puede admitir por lo tanto que se diga: la nada es el *fundamento* del ser, o bien, el ser es el *fundamento* de la nada, la nada es *causa* del ser, etc., o bien, que se pueda traspasar en la nada sólo *con la condición* de que algo exista, o inversamente traspasar al ser sólo *con la condición* [de la existencia] del no-ser. La manera de la relación no puede ser determinada ulteriormente, sin que a la vez sean determinados ulteriormente los *términos* relacionados. La conexión de fundamento y consecuencia, etc., ya no tiene el puro ser y la pura nada como los términos que ella pone en conexión, sino expresamente un ser que es fundamento, y algo que, sin duda, tiene que ser sólo algo puesto, que no está de por sí, pero que no es la nada abstracta.

NOTA 4[6]

Resulta evidente por lo que antecede en qué situación nos encontramos frente a la dialéctica en contra del *comienzo del mundo y* también de su destrucción, por cuyo medio tendría que demostrarse la *eternidad* de la materia; esto es, frente a la dialéctica contra el *devenir,* el nacer o el perecer. La antinomia kantiana acerca de

[6] Título en el índice: *Incomprensibilidad del comienzo*

la finitud o infinitud del mundo en el espacio y en el tiempo va a ser considerada más detenidamente después al examinar el concepto de la infinitud cuantitativa. Aquella simple dialéctica común se basa en el mantener firme la oposición entre el ser y la nada. Puede demostrarse que no es posible ningún comienzo del inundo o de algo cualquiera, de la manera siguiente:

Nada puede tener un comienzo, tanto si existe como si no existe; pues si existe no empieza primeramente; pero si no existe, tampoco empieza. —Si el mundo o algo cualquiera tuviese que haber comenzado, tendría entonces que haber empezado en la nada, pero en la nada no hay un comienzo —o bien, la nada no es un comienzo—; pues el comienzo incluye en sí un ser, pero la nada no incluye ningún ser. La nada es sólo la nada. En un fundamento, en una causa, etc. (si se determina así la nada) se halla contenida una afirmación, un ser.— Por el mismo motivo no puede siquiera cesar de existir algo. Pues entonces debería el ser contener la nada, pero el ser es sólo ser, y no el contrario de sí mismo.

Claro está que aquí contra el devenir, o el comenzar y el cesar de existir, esto es contra la *unidad* del ser y la nada, no se alega nada más que el negarla de manera asertórica y el atribuir verdad al ser y a la nada, manteniendo al uno separado del otro. Sin embargo, esta dialéctica es por lo menos más consecuente que la representación reflexiva. Para ésta vale como verdad perfecta que el ser y la nada sólo deben estar separados; pero, por otro lado, la representación deja valer un comenzar y un cesar de existir como determinaciones igualmente verdaderas, y con esto ya admite de hecho la inseparación del ser y la nada.

En la presuposición de la separación absoluta entre el ser y la nada, el comienzo o el devenir es sin duda —tal coreó se oye decir a menudo— algo *inconcebible;* pues se hace una presuposición que elimina el comienzo o el devenir, que empero *de nuevo* se concede; y esta contradicción, que ha sido puesta por nosotros mismos y cuya solución hemos vuelto imposible, significa lo *inconcebible.*

Lo que se ha citado constituye también la misma dialéctica que el intelecto utiliza contra el concepto que el análisis superior *da* de las *magnitudes infinitamente pequeñas.* De este concepto vamos a tratar más ampliamente más adelante. Estas magnitudes han sido determinadas de tal modo que *existen en su desaparecer,* no *antes* de su desaparecer, pues entonces serían magnitudes finitas —ni *después* de su desaparecer, pues entonces no serían nada. Contra este concepto puro se ha objetado y siempre se ha repetido que tales magnitudes *o* son algo *o bien* nada; que no se da ninguna *situación intermedia* (situación es aquí una expresión incongrua y bárbara) entre el ser y la nada. Aquí igualmente se admite la absoluta separación entre el ser y la nada. Pero al contrario ya se ha mostrado que el ser y la nada en realidad son lo mismo, o bien, para expresarnos en aquel lenguaje, que no *se da* absolutamente nada que no sea una *situación intermedia entre el ser y la nada.* La matemática tiene que agradecer sus éxitos más brillantes a aquella determinación, que el intelecto contradice.

El razonamiento citado, que, formula la falsa presuposición de la separación absoluta entre el ser y el no ser, y permanece adherido a ella, no debe llamarse

dialéctica sino *sofistería.* Pues sofistería significa un razonamiento procedente de una presuposición carente de fundamento, que se hace valer sin crítica y de manera irreflexiva; en cambio llamamos dialéctica al superior movimiento racional, en el cual tales términos, que parecen absolutamente separados, traspasan uno al otro por sí mismos, por medio de lo que ellos son; y así la presuposición [de su estar separados] se elimina. La inmanente naturaleza dialéctica del ser y la nada mismos consiste en que ellos muestran su unidad, esto es el devenir, como su verdad.

2. LOS MOMENTOS DEL DEVENIR: NACER Y PERECER

El devenir es la inseparabilidad del ser y la nada; no es la unidad, que abstrae del ser y la nada, sino que es, en tanto unidad del *ser y la nada,* está *determinada* unidad, o sea la unidad en que *está* tanto el ser como la nada. Pero en cuanto el ser y la nada están cada uno inseparado de su otro [cada uno de ellos][7] *no existe.* Ellos existen pues en esta unidad, pero como desapareciendo, esto es, sólo como *eliminados.* Ellos decaen desde su primeramente imaginada *independencia* a la situación de *momentos, todavía diferenciados,* pero al mismo tiempo eliminados.

Sí se toman según esta diferencia suya, cada uno se halla en *la misma* como unidad con su *otro.* El devenir contiene pues el ser y la nada como *dos unidades tales* que cada una de ellas es ella misma unidad de ser y nada; la una es el ser como inmediato y como relación con la nada; la otra es la nada como inmediata y como relación con el ser; las determinaciones se presentan con valor desigual en estas unidades.

De este modo el devenir se halla en doble determinación; en la una es la nada como inmediato, vale decir que se halla empezando a partir de la nada, que se refiere al ser, esto es, traspasa al mismo; en la otra es el ser como inmediato, vale decir, se halla empezando desde el ser, que traspasa a la nada: *nacer y perecer.*

Ambos son lo mismo, el devenir, y además, por ser estas direcciones así diferentes, se compenetran y se paralizan mutuamente. Una dirección es el *perecer;* el ser traspasa a la nada_ pero la nada es igualmente lo opuesto de sí misma, el traspasar al ser, el *nacer.* Este nacer es la otra dirección; la nada traspasa al ser, pero el ser, igualmente, se elimina a sí mismo, y es más bien el traspasar a la nada, es el perecer. No se trata de que los dos se eliminen

---

[7] El texto dice "él no existe" *(ist es nicht); y* podría sospecharse que, como en el período antecedente *(ist es diese bestimmte Ein-heit* = él es esta determinada unidad) ese *él* se refiriese al devenir (*das Werden).* Pero como el período siguiente continúa hablando del ser y la nada, y no del devenir, este *él* debe referirse al "cada uno" *(jedes) que* precede. El traductor italiano y el francés dan como sujeto del *ist* el ser y la nada juntos ("non sopo", "ne sont pas") pero así se pierde el matiz de la distinción entre el "cada uno" y la unidad de los dos. [N. *del T.*]

recíprocamente, de que uno elimine de manera extrínseca al otro; sino que cada uno se elimina en sí mismo, y en sí mismo es su propio opuesto.

3. EL ELIMINARSE DEL DEVENIR

El equilibrio en que se ponen el nacer y el perecer, es ante todo el devenir mismo. Pero éste se recoge también en *tranquila unidad.* Ser y nada están en él sólo como desapareciendo; pero el devenir como tal existe sólo por medio de la diversidad de ellos. Su desaparecer significa por lo tanto el desaparecer del devenir, o sea el desaparecer del desaparecer mismo. El devenir es una inquietud carente de firmeza, que cae en un resultado de reposo.

Esto podría también expresarse de la manera siguiente: el devenir es el desaparecer del ser en la nada y de la nada en el ser y el desaparecer de ser y nada en general; pero reposa a la vez sobre la diferencia de ellos. Se contradice por lo tanto en sí mismo, porque unifica en sí algo tal que se opone a sí mismo; pero una tal unificación se destruye.

Este resultado es el haber desaparecido, pero no como *nada;* entonces sería sólo una recaída en una de las determinaciones ya eliminadas, y no un resultado de la nada *y del ser.* Es la unidad del ser y la nada que se ha convertido en tranquila simplicidad. Pero la tranquila simplicidad es el *ser,* sin embargo precisamente ya no por sí, sino como determinación del todo.

El devenir, como traspasar a la unidad del ser y la nada, que se halla como *existente, o* sea que tiene la forma de la unidad unilateral *inmediata* de estos momentos, es el *ser determinado* (o existencia).

NOTA[8]

El *eliminar [Aufheben] y* lo *eliminado* (esto es, *lo ideal)* representa uno de los conceptos más importantes de la filosofía, una determinación fundamental, que vuelve a presentarse absolutamente en todas partes, y cuyo significado tiene que comprenderse de manera determinada, y distinguirse especialmente de la nada. Lo que se elimina no se convierte por esto en la nada. La nada es lo *inmediato;* un eliminado, en cambio, es un *mediato;* es lo no existente, pero como *resultado,* salido de un ser. Tiene por lo tanto la *determinación, de la cual procede, todavía en sí.*

La palabra *Aufheben* [eliminar] tiene en el idioma [alemán] un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, *mantener,* como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, *poner fin.* El mismo conservar ya incluye en sí el aspecto negativo, en cuanto que se saca algo de su inmediación y por lo tanto de una existencia

---

[8] Título en el índice: *La expresión: eliminar.*

abierta a las acciones exteriores, a fin de mantenerlo. —De este modo lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su inmediación, pero que no por esto se halla anulado.— Las mencionadas dos determinaciones del *Aufheben* [eliminar] pueden ser aducidas lexicológicamente como dos *significados* de esta palabra. Pero debería resultar sorprendente a este respecto que un idioma haya llegado al punto de utilizar una sola y misma palabra para dos determinaciones opuestas. Para el pensamiento especulativo es una alegría el encontrar en un idioma palabras que tienen en sí mismas un sentido especulativo; y el idioma alemán posee muchas de tales palabras. El doble sentido de la palabra latina *tollere* (que se ha hecho famoso por el chiste de Cicerón: *tollendum esse Octavium*= Octavio debe ser levantado-eliminado) no llega tan lejos; la determinación afirmativa llega sólo hasta el levantar. Algo es eliminado sólo en cuanto que ha llegado a ponerse en la unidad con su opuesto; en esta determinación, más exacta que algo reflejado, puede con razón ser llamado un *momento.* El *peso* y la *distancia* respecto de un punto dado, se llaman en la palanca los *momentos* mecánicos de ella a causa de la *identidad* de su efecto, no obstante todas las demás diferencias que hay entre algo real, como es un peso, y algo ideal, como la pura determinación espacial, es decir la línea. Véase *Enciclopedia de las ciencias filosóficas, 3* edición, § 261, nota[9]. Más a menudo todavía se nos va a imponer la observación de que el lenguaje técnico de la filosofía emplea para las determinaciones reflejadas expresiones latinas, o porque el idioma materno no tiene ninguna expresión para ellas, o bien porque aun cuando las tenga, como en este caso, su expresión recuerda más lo inmediato, y la lengua extranjera, en cambio, más lo reflejado.

El sentido y la expresión más exactos que el ser y la nada reciben en cuanto que desde ahora son *momentos,* tienen que ser presentados [más adelante] en la consideración del ser determinado, como la unidad en la cual ellos son conservados. El ser es el ser y la nada es la nada sólo en su diversidad mutua; pero en su verdad, en su unidad, han desaparecido como tales determinaciones y ahora son algo distinto. El ser y la nada son lo mismo y *por este ser lo mismo, ya no son el ser y la nada,* y tienen una determinación diferente. En el devenir eran nacer y perecer; en el ser determinado, entendido como una unidad determinada de otro modo, son de nuevo momentos determinados de una manera diferente. Esta unidad constituye ahora su base; de donde ya no han de salir hacia el significado abstracto de ser y nada.

[9] Philos. Biblioth., tomo 33, pág. 222.

SEGUNDO CAPITULO

EL SER DETERMINADO O LA EXISTENCIA
(DAS DASEIN)

EXISTENCIA [*Dasein*] significa un ser *determinado;* su determinación es una determinación *existente*, una *cualidad.* Por medio de su cualidad *algo* está frente a un *otro,* es *mudable y finito,* determinado no sólo contra un otro, sino en si mismo francamente de manera negativa. Esta negación suya, opuesta ante todo a algo finito, es lo *infinito; la* oposición abstracta, en la cual estas determinaciones aparecen, se resuelve en la infinitud carente de oposición, es decir, en el *ser-por-sí.*

El examen del ser determinado tiene por lo tanto estas tres secciones:

A. El ser determinado como tal.
B. Algo y otro, la finitud.
C. La infinitud cualitativa.

A. EL SER DETERMINADO COMO TAL

En el ser determinado

a) en cuanto *tal* hay que distinguir ante todo su determinación;

b) como *cualidad*. Pero ésta tiene que tomarse, tanto en una como en otra determinación del ser determinado, como *realidad y* como *negación.* Pero en estas determinaciones el ser determinado se halla al mismo tiempo reflejado en sí; y puesto como tal, es

c) *algo,* un existente.

a) El ser determinado en general.

Del devenir nace el ser determinado. El ser determinado es el simple ser-uno del ser y la nada. A causa de esta simplicidad tiene la forma de un *inmediato.* Su mediación, esto es el devenir, le queda atrás; no se ha eliminado, y por lo tanto el ser determinado aparece como un primero, de donde se parte. Se halla en primer lugar en la determinación unilateral del *ser;* la otra determinación que él contiene, la *nada,* va a mostrarse igualmente en él, frente a aquélla.

No es un puro ser, sino un *ser determinado:* tomado en su sentido etimológico *(Da-Sein* = estar allí) es el estar en un cierto lugar; pero la representación espacial no es aquí pertinente. El ser determinado, de acuerdo con su devenir, es en general un *ser* con un *no-ser,* de modo que este no-ser se halla asumido en simple unidad con el ser. El *no-ser* es admitido de tal modo en el ser, que el conjunto concreto está en la forma de ser, de la inmediación, y constituye la *determinación* como tal.

El conjunto [o todo] representa igualmente en la forma, vale decir en la *determinación* del ser —pues el ser se ha mostrado, en el devenir, igualmente sólo como un momento—, un momento eliminado, determinado negativamente. Pero está de este modo para *nosotros en nuestra reflexión,* no todavía *puesto* en sí mismo. Pero la determinación de la existencia como tal es la que está puesta, la que se halla también en la expresión *Dasein* [estar allí]. Las dos cosas tienen que ser distinguidas siempre muy bien una de otra. Sólo pertenece al contenido de un concepto lo que está *puesto* en él, en el desarrollo de su consideración. En cambio la determinación no puesta todavía en él, pertenece a nuestra reflexión, ya sea que concierna a la naturaleza del concepto mismo, ya sea que constituya una comparación exterior; el poner de relieve una determinación de esta última -143- especie, puede servir sólo para una explicación o para una indicación previa del procedimiento, que se mostrará luego en el desarrollo mismo. Que el todo, la unidad del ser y la nada, se halle en la *determinación unilateral* del ser, es una reflexión exterior; pero en la negación, en el algo y *otro,* etc., llegará a encontrarse como *puesta.* Hay que llamar la atención aquí sobre la diferencia indicada; pero el señalar y dar cuenta de todo lo que la reflexión puede permitirse, nos llevaría hacia la dilatada tarea de adelantar lo que debe ofrecerse en la cosa misma. Si semejantes reflexiones pueden servir para facilitar la visión general y por ende la inteligencia, llevan consigo, sin embargo, aún la desventaja, por este lado, de parecer afirmaciones injustificadas, principios y fundamentos para lo que viene después. No hay que tomarlos, pues, por nada más de lo que tienen que ser, y hay que distinguirlos de lo que es un momento en el proceso de desarrollo de la cosa misma.

El ser determinado o existencia corresponde al *ser* de la esfera antecedente; sin embargo el ser es lo indeterminado, y en él no se ofrecen por lo tanto determinaciones de ninguna especie. En cambio la existencia es un ser determinado, un ser *concreto;* en él por lo tanto se abren en seguida múltiples determinaciones, diferentes relaciones de sus momentos.

b) Cualidad.

A raíz de la inmediación en la cual el ser y la nada son uno solo en el ser determinado, no se sobrepasan uno a otro; tan extensamente como el ser determinado es existente, tan extensamente es un no-ser, vale decir, es determinado. El ser no es lo *universal* y la determinación no es lo particular. La determinación *no* se ha *desligado del ser* todavía; por cierto que ya no se va a

desligar de él, pues lo verdadero, que desde ahora permanece por su fundamento, es la unidad del no-ser con el ser; sobre ella, puesta como fundamento, se presentan todas las determinaciones ulteriores. Pero la relación, en la cual se halla aquí la determinación con el ser, es la unidad inmediata de los dos, de modo que no está todavía puesta ninguna distinción entre ellos.

La determinación, aislada por sí de esta manera, como determinación *existente*, es la *cualidad,* algo totalmente simple, inmediato. La *determinación* en general es lo más universal, que puede aun ser tanto lo cuantitativo como un determinado ulteriormente. A causa de esta simplicidad no hay nada más que decir acerca de la cualidad como tal.

Pero el ser determinado en el cual están contenidos tanto la nada como el ser, es él mismo la medida respecto a la unilateralidad de la cualidad en tanto determinación sólo *inmediata* o *existente.* La cualidad tiene que ser puesta igualmente en la determinación de la nada, con que, pues, la determinación inmediata o determinación *existente,* se halla puesta como una determinación distinta y reflejada; de este modo la nada, en tanto es lo determinado de una determinación, es a la vez algo reflejado, esto es, una *negación.* La cualidad, considerada de modo que valga distintamente como *existente,* es la *realidad;* y en tanto afectada por una negación, es una *negación* en general, vale decir, igualmente una cualidad, pero la cual vale en el sentido de una falta, y se determina ulteriormente como término o límite.

Ambos son un ser determinado; pero en la *realidad,* como cualidad con el acento de ser cualidad *existente*, permanece oculto que ella contiene la determinación y por lo tanto también la negación; la realidad, por ende, vale sólo como algo positivo de lo cual queda excluida la negación, la limitación, la falta. La negación, tomada como pura falta, sería lo que es la nada; pero es un ser determinado, una cualidad, sólo determinada con un no-ser.

NOTA[1]

Realidad puede parecer una palabra ambigua, porque se la utiliza en determinaciones diferentes, más bien opuestas. En el sentido filosófico se habla, por ejemplo, de una realidad *puramente empírica* como de una existencia carente de valor. Pero cuando se dice acerca de pensamientos, conceptos, teorías, que ellos *no tienen ninguna realidad,* esto significa entonces que no le compete ninguna *efectividad;* pero *en sí,* o sea en el concepto, la idea, por ejemplo, de una república platónica podría también ser verdadera. A la idea no se niega en tal caso su valor y se la deja también subsistir *al lado* de la realidad. Pero frente a las llamadas ideas *puras,* frente a los conceptos *puros,* lo real vale como lo único verdadero. —El sentido, en el cual una vez se atribuye a la existencia exterior el juicio acerca de la verdad de un contenido, es tan unilateral como [el que se

[1] Título en el índice: *Cualidad y negación.*

adopta] cuando se representa la idea, o la esencia o el sentimiento interior como indiferentes con respecto a la existencia exterior, e incluso se los considera como tanto más excelentes cuanto más se alejan de la realidad.

Con respecto a la expresión "realidad" hay que mencionar el viejo, metafísico *concepto de Dios*, que era puesto de manera preferente como fundamento de la llamada prueba ontológica de la existencia de Dios. Dios era determinado como el *conjunto de todas las realidades, y* se decía acerca de tal conjunto que no contenía en sí ninguna contradicción, que ninguna de las realidades eliminaba a la otra; pues una realidad tiene que tomarse sólo como una perfección, como un *afirmativo*, que no admite ninguna negación. Por esto las realidades no podrían ser opuestas recíprocamente ni contradecirse. En este concepto de la realidad se admite que ella, por lo tanto, permanece aun cuando toda negación se imagina como inexistente; pero de este modo toda determinación de ella se halla eliminada. La realidad es cualidad, ser determinado; por lo tanto implica el momento de lo negativo, y sólo por medio de él es aquél determinado que es. En el llamado *sentido eminente* o bien en cuanto *infinita* —en el significado habitual de la palabra—tal como debería ser tomada, la realidad se halla ampliada en lo carente de determinaciones y pierde su significado. La bondad de Dios no debería ser una bondad en el sentido ordinario, sino en sentido eminente; no ser distinta de la justicia sino *atemperada* por medio de ésta (según la expresión *leibniziana* de la mediación), tal como inversamente la justicia por medio de la bondad; de esta manera ni la bondad ya es bondad, ni la justicia ya es justicia. El poder debería ser atemperado por medio de la sabiduría, pero así no es poder como tal, pues sería sometido a la sabiduría; la sabiduría debería ser ampliada hasta convertirse en poder, pero así desaparece como sabiduría que determina el fin y la medida. El verdadero concepto del infinito y su unidad *absoluta* que tiene que ser dado posteriormente, no debe concebirse como un *atemperar*, un *limitarse recíprocamente* o un *mezclarse* [o sea] como lo que representa una relación superficial, mantenida en una niebla indistinta, con lo cual puede satisfacerse sólo una imaginación carente de concepto. —La realidad, tal como se halla tomada en aquella definición de Dios, como cualidad determinada, deja de ser una realidad cuando se halla transferida más allá de su determinación; se convierte en un ser abstracto. Dios [considerado] como el *puro* real en todos los reales, o como *conjunto* de todas las realidades significa la misma carencia de determinación y de valor que el vacío absoluto, en el cual todo es uno solo.

Si al contrario se toma la realidad en su determinación, entonces —puesto que ella contiene esencialmente el momento de lo negativo el conjunto de todas las realidades se convierte también en el conjunto de todas las negaciones, en el conjunto de todas las contradicciones y ante todo, de cierta manera, en el *poder* absoluto, en que todo determinado es absorbido. Pero, como este mismo [poder absoluto] existe sólo en cuanto que tiene todavía frente a sí algo no eliminado por él, así, en tanto se lo piensa ampliado hasta convertirse en un poder cumplido, carente de límites, se convierte en la abstracta nada. Aquel real en todo lo real, el

ser en toda *existencia,* que debe expresar el concepto de Dios, no es otro que el ser abstracto, es lo mismo que la nada.

La determinación es la negación puesta como afirmativa; tal es la proposición de Spinoza: *omnis determinatio est negatio.* Esta proposición es de una infinita importancia; sólo la negación como tal es la abstracción carente de forma; pero no debe imputarse a la filosofía especulativa como culpa el que la negación o la nada sea para ella un último; esto no es para ella lo verdadero como tampoco lo es la realidad.

La consecuencia necesaria de esta proposición, que la determinación es negación, es *la unidad de la sustancia spinoziana,* o sea que la sustancia es sólo una. El *pensamiento* y el *ser* o sea la extensión, las dos determinaciones que Spinoza precisamente tiene presente, debía él ponerlas en un único [ser] en esta unidad; pues como realidades determinadas son negaciones, cuya infinitud es su unidad. Según la definición de Spinoza, de la cual hablaremos más adelante, la infinitud de algo es su afirmación. Él concibe por lo tanto tales determinaciones como atributos, vale decir, de tal modo que no tienen una subsistencia particular, un ser en sí y por sí, sino que están sólo como eliminadas, o sea como momentos; o más bien no son para él tampoco momentos, pues la sustancia es lo totalmente desprovisto de determinaciones en sí misma y los atributos, como también los modos, son distinciones efectuadas por un intelecto externo. —Del mismo modo tampoco la sustancialidad de los individuos puede subsistir frente a aquella proposición. El individuo es referencia a sí mismo en razón de poner límites a todos los demás; pero estos límites son de este modo también límites de él mismo, relaciones con otros, de modo que el individuo no tiene su existencia en sí mismo. El individuo sin duda, es *más* que lo que se halla limitado por todos lados, pero este *más* pertenece a otra esfera del concepto. En la metafísica del ser el individuo es, de modo absoluto, un determinado; y en contra del hecho de que sea tal, esto es, que lo finito como tal esté en sí y por sí, se hace valer la determinación esencialmente como negación que arrastra lo finito en el mismo movimiento negativo del intelecto, movimiento que hace desaparecer todo en la unidad abstracta que es la sustancia.

La negación está directamente en contra de la realidad: ulteriormente en la esfera propia de las determinaciones reflejadas, va a ser opuesta a lo *positivo,* que es la realidad reflejándose en la negación —la realidad en la que *aparece* lo negativo, que en la realidad como tal se halla todavía oculto.

La cualidad es preferentemente *propiedad* sólo con respecto a esto, que en una *relación exterior* se muestra como *determinación inmanente.* Bajo el nombre de propiedades, por ejemplo de las plantas herbáceas, se entienden determinaciones que no sólo son *propias* en general de algo sino que precisamente por medio de ellas este algo se *mantiene* en relación con otro de una manera particular, y o deja actuar libremente en sí los influjos extraños puestos en él, sino que hace *valer* sus propias determinaciones en el otro —pese a que no lo rechaza absolutamente de sí. Al contrario, las determinaciones más tranquilas, como por ejemplo figura, forma, no se llaman propiedades, antes bien de cierta

manera tampoco cualidades, en cuanto que se representan como variables, no idénticas al ser.

La expresión: *Qualierung* o *Inqualierung* —una expresión de la filosofía de *Jacob Böhme,* filosofía que llega a la profundidad, pero a una profundidad turbia— significa el movimiento de una cualidad (por ej. del ácido, del astringente, del cáustico, etc.) en sí misma, en cuanto que ella en su naturaleza negativa (en su *Qual* [palabra alemana que significa *tormento])* se pone *y* se consolida a partir de otro, y en general es en sí misma su propia inquietud, según la cual se engendra y se mantiene sólo en la lucha.

c) Algo.

En la existencia se ha distinguido su determinación como cualidad; en esta, como existente, se *halla* la diferencia, esto es, la diferencia entre la realidad y la negación. Ahora bien, así como estas diferencias están presentes en la existencia, son también nulas y eliminadas. La realidad contiene ella misma la negación, es una existencia, no el ser indeterminado, abstracto. Igualmente también la negación es una existencia, y no esa nada que debe ser abstracta, sino la nada puesta aquí tal como está en sí, como existente, o sea que pertenece a la existencia. De este modo la cualidad en general no se halla separada de la existencia, que es sólo un ser determinado y cualitativo.

Este eliminar la diferencia es algo más que un puro retirarla y un extrínseco dejarla de nuevo o bien más que un simple regresar hacia el simple comienzo, hacia la existencia como tal. La diferencia no puede ser dejada de lado, pues existe. Lo efectivo, que está también presente, es [juntamente] el ser determinado en general, la diferencia que se halla en él y la eliminación de esta diferencia; es el ser determinado no como carente de distinción cual era al comienzo, sino como *de nuevo* [convertido en] igual a sí mismo *por medio de la eliminación de la diferencia,* es la simplicidad del ser determinado *mediada* por esta eliminación. Este ser eliminado de la diferencia constituye la propia determinación del ser determinado; de este modo él es un *ser en sí;* el ser determinado es un *existente determinado,* un *algo.*

El algo es la *primera negación de la negación,* como simple relación consigo misma, existente. Existencia, vida, pensamiento, etc., se determinan esencialmente en relación a un *existente viviente, pensante (yo),* etc. Esta determinación es de la mayor importancia, para no permanecer detenidos en la existencia, la vida, el pensamiento, etc., e incluso tampoco en la *divinidad* (en lugar de Dios) [entendidas todas] como universalidades. *Algo* vale para la representación con todo derecho como *un real.* Sin embargo *algo* es todavía una determinación muy superficial; tal como la *realidad* y su *negación,* tampoco el ser determinado y su determinación son ya por cierto los vacíos ser y nada, pero son determinaciones totalmente abstractas. Por esto son ellas también las expresiones más corrientes, y la reflexión no educada filosóficamente se sirve de ellas al máximo, vierte dentro de ellas sus distinciones y cree con esto tener algo

justamente bueno y firmemente determinado. —Lo negativo de lo negativo, en tanto *algo,* es sólo el comienzo del sujeto—; el ser en sí sólo en tanto absolutamente indeterminado. Se determina luego ante todo como existente por sí, y así a continuación, hasta que sólo en el concepto llega a poseer la concreta intensidad del sujeto. Por fundamento de todas estas determinaciones está la unidad negativa con sí misma. Pero respecto a esto se debe diferenciar bien la negación como *primera,* como negación *en general,* de la segunda, la negación de la negación, que es la negatividad concreta *absoluta,* tal como aquella primera es, al contrario, sólo la negatividad *abstracta.*

Algo es *existente* cuando es negación de la negación; pues ésta constituye el restablecerse de la simple relación consigo mismo; pero, por esto, algo es a la vez la *mediación de sí consigo mismo.* Ya en el carácter simple del algo se halla presente la mediación de sí consigo mismo, y luego, de manera todavía más determinada, en el ser-por-sí, en el sujeto, etc., y ya también en el devenir, pero sólo la mediación completamente abstracta. La mediación *consigo* se halla *puesta* en el algo, en cuanto que éste se halla determinado como simple *idéntico.* Sobre la presencia de la mediación en general puede llamarse la atención contra el principio de la afirmada inmediación pura del saber, de donde debería estar excluida la mediación; pero no se precisa llamar la atención ulteriormente de manera especial sobre el momento de la mediación; pues se lo encuentra siempre y por doquier en todo concepto.

Esta mediación consigo, que es el algo *en sí,* no tiene ninguna determinación concreta de sus aspectos, si se la torna sólo como negación de la negación; de este modo se derrumba en la simple unidad que es el *ser.* El algo *es* (existe) y *es* luego también un ente determinado; y además es *en sí* también un *devenir,* pero que ya no tiene como sus momentos sólo el ser y la nada. Uno de éstos, es decir el ser, es ahora un ser determinado y además un ente determinado. El segundo es igualmente un *ente determinado,* pero determinado como negativo del algo — vale decir, un *otro.* El algo como devenir es un traspasar, cuyos momentos son ellos mismos algo, y por lo tanto es una *variación—;* un devenir que se ha vuelto ya *concreto.* Pero ante todo el algo se cambia sólo en su concepto; de este modo no se halla todavía *puesto* como lo que media y es mediado; en primer lugar [se halla puesto] sólo como lo que simplemente se mantiene en su referencia a sí mismo, y su negativo [se halla puesto] del mismo modo como un cualitativo, sólo como un *otro* en general.

B. LA FINITUD

a) Algo y otro; en primer lugar ellos son indiferentes uno frente al otro; un otro es también un inmediato ente determinado, un algo; la negación así cae fuera de ambos. Algo está *en sí* contra su *ser-por-otro.* Pero la determinación pertenece también a su *en-sí* y es

b) su *destinación,* que del mismo modo se convierte en *constitución.* Ésta, por ser idéntica con aquélla, forma el inmanente y al mismo tiempo negado ser-por-otro, el *límite* del algo, el cual

c) es la destinación inmanente del algo mismo, y éste por ende es lo *finito.*

En la primera sección, donde se trató del *ser determinado* en general, éste, tal como se lo tomó primeramente, tenía la determinación del *ente.* Los momentos de su desarrollo, por lo tanto, vale decir la cualidad y el algo, son también de determinación afirmativa. En esta sección, al contrario, se desarrolla la determinación negativa que está en el ser determinado, y que allá era sólo negación en general, *primera* negación, pero que ahora se halla determinada hasta el grado del *ser-en-sí* del algo, esto es, hasta la negación de la negación.

a) Algo y un otro.

1. Algo y otro son ambos *en primer lugar* entes determinados o *algos. En segundo lugar* cada uno de ellos es también un *otro.* Es indiferente cuál de los dos se llame primeramente, y puramente por eso, *algo* (en latín, cuando se presentan en una proposición, se llaman ambos *aliud,* o bien "el uno el otro", *alius alium;* en una oposición la expresión: *alter alterum.* es análoga). Si llamamos *A* a un ser determinado, y *B* al otro, en primer lugar B se halla determinado como el otro. Pero igualmente *A* es el otro de *B.* Ambos son de la misma manera *otros.* Para fijar la diferencia *y* el algo que debe tomarse como afirmativo, sirve el *esto.* Pero *esto* expresa precisamente que tal distinguir y destacar un algo es un indicar subjetivo, que cae fuera del algo mismo. En este mostrar extrínseco cae toda la determinación; inclusive la expresión: *esto* no contiene ninguna diferencia; todos y cada uno de los algos son precisamente éstos, tanto como son también otros. Se *cree* expresar por medio del "esto" algo perfectamente determinado; pero se pasa por alto que el lenguaje, como obra de la inteligencia, expresa sólo lo universal, excepto en el *nombre* de un objeto individual. Pero el nombre individual carece de significado, en el sentido de que no expresa un universal y aparece como un puro ser puesto, arbitrario, por la misma razón, y porque un nombre individual puede ser arbitrariamente tomado, dado o también cambiado.

El ser otro, por lo tanto, aparece como una determinación extraña a la existencia así determinada, o sea el otro aparece como *fuera* de un ser determinado; de un lado parece que una existencia sólo se hallara determinada como otra por medio de la *comparación* con un tercero; por otro lado, parece que lo estuviera [determinada] sólo a causa del otro que está fuera de ella, pero que no lo estuviera por sí. Al mismo tiempo, tal como se observó, cada existencia se determina, también para la representación, como otra existencia, de modo que ya no queda ninguna existencia que se halle determinada sólo como una existencia y que no exista fuera de una existencia, y por lo tanto que no sea en sí misma otra.

Los dos son determinados como *algo* y también como otro; por lo tanto son *lo mismo* y no se presenta todavía ninguna diferencia entre ellos. Esta *mismidad* de

las determinaciones cae empero sólo en la reflexión exterior, en la *comparación* de los dos; pero como el *otro* se halla puesto en primer lugar, así él mismo está por sí, sin duda, en relación con el algo, pero también está *por sí fuera de él.*

En tercer lugar, por ende, el *otro* tiene que ser tomado, como aislado, en relación consigo mismo; esto es, de manera *abstracta* como el otro; *τ ό έ τ ε ρ ον* de Platón, que lo opone como uno de los momentos de la totalidad *al uno, y* de esta manera atribuye *al otro* una *naturaleza* propia. Así *el otro* se halla concebido sólo como tal, no como el otro de algo, sino el otro en sí mismo, vale decir el otro de sí mismo. Tal otro, según su propia determinación, es la *naturaleza física;* ésta es lo *otro del espíritu;* esta determinación suya por lo tanto es en primer lugar una pura relatividad, por cuyo medio no se expresa una cualidad de la naturaleza misma, sino una relación exterior suya. Pero como el espíritu es el verdadero algo, y la naturaleza por lo tanto en sí misma es sólo lo que está en contra del espíritu, la cualidad de la naturaleza, cuando se la toma por sí misma, consiste precisamente en ser lo otro en sí mismo, lo *existente fuera de sí,* vale decir, en las determinaciones del espacio, del tiempo, de la materia.

Lo otro por sí es lo otro en sí mismo, y con esto lo otro de sí mismo, y así lo otro de lo otro —por lo tanto lo absolutamente desigual en sí, que se niega y se cambia a sí mismo. Pero a la vez permanece idéntico consigo mismo, pues aquello en que se transformaba, es lo otro, que por otro lado no tiene ninguna determinación ulterior; pero lo que se transforma tampoco se halla determinado de ninguna manera diferente, sino de la misma manera, que es la de ser otro. Por lo tanto pasa en este otro sólo al coincidir consigo mismo. Así se halla puesto como reflejado en sí junto con el eliminarse del ser otro, como algo idéntico consigo mismo, con respecto al cual, pues, el ser otro, que es a la vez su momento, es algo diferente, que no le compete precisamente en tanto es algo.

2. El algo se conserva en su no existir; es esencialmente uno con éste [no existir] y esencialmente no uno con este mismo. Se halla, pues, en relación con su ser otro; pero no es puramente su ser otro. El ser otro está al mismo tiempo contenido en él, y sin embargo al mismo tiempo separado de él; es un ser-para-otro.

La existencia como tal es un indeterminado, un carente de relación; o sea se halla en la determinación del ser. Pero la existencia, en tanto incluye en sí el no ser, es un ser determinado, negado en sí, y por ende, en primer lugar, otro, pero puesto que en su negación a la vez también se conserva, es sólo un ser-para-otro.

Se conserva en su no existir y es un ser, pero no ser en general, sino como referencia a sí contra su referencia a otro, como igualdad consigo contra su desigualdad. Un tal ser es ser-en-sí.

Ser-para-otro y ser-en-sí constituyen los dos momentos del algo. Son dos series pares de determinaciones las que aquí se presentan:

1. Algo y otro. 2. Ser-para-otro y ser-en-sí. Las primeras contienen la falta de relación de su determinación; algo y otro caen uno fuera del otro. Pero su verdad consiste en su relación; el ser-para-otro y el ser-en-sí son por lo tanto aquellas determinaciones puestas como momentos de un único y mismo [ser], como

determinaciones que son relaciones y permanecen en su unidad, en la unidad del ser determinado. Cada uno por sí mismo contiene pues en sí a la vez también el momento diferente de él.

El ser y la nada en su unidad, que es el ser determinado, ya no se hallan más como ser y nada —esto lo son ellos sólo fuera de su unidad. Así en su inquieta unidad, en el devenir, se hallan como nacer y perecer. El ser en el algo es ser-en-sí. El ser, la referencia a sí, la igualdad consigo, ya no es desde ahora un inmediato, sino una relación hacia sí sólo como no-ser del ser-otro (esto es, ser determinada reflejado en sí). Del mismo modo el no-ser, como momento del algo en esta unidad del ser y no ser, no es un no existir en general, sino un otro, y de manera más determinada y de acuerdo con la distinción del ser con respecto a él, es al mismo tiempo relación con su no-existir, esto es, ser-para-otro.

Por lo tanto el ser-en-sí es en primer lugar relación negativa con el no-existir, y tiene el ser-otro fuera de sí y se halla contra él; en cuanto que algo existe en sí, se halla sustraído al ser-otro y al ser-para-otro. Pero en segundo lugar tiene también el no-ser en sí mismo pues él mismo es el no-ser del ser-para-otro.

Pero el ser-para-otro es en primer lugar negación de la simple referencia del ser hacia sí, que ante todo debe ser existir y algo; y en cuanto que algo se halla en un otro o por un otro, carece del propio ser. Pero en segundo lugar él no es el no-existir como pura nada; es un no-existir que indica hacia el ser-en-sí como hacia su ser reflejado en sí, tal como, viceversa, el ser-en-sí indica hacia el ser-para-otro.

3. Los dos momentos son determinaciones de un solo y el mismo [ser], esto es, del algo. Algo está en-sí, cuando al salir del ser-para-otro, ha vuelto en sí. Pero el algo tiene también una determinación o una circunstancia en sí (aquí el acento cae sobre este en) o en él, y en cuanto que esta circunstancia se halla exteriormente en él, es un ser-para-otro.

Esto nos lleva a una determinación ulterior. El ser-en-sí y el ser-para-otro son ante todo diferentes; pero que algo tenga también en él lo mismo que él es en sí, y, viceversa, que sea también en si lo que es como ser-para-otro, esto constituye la identidad entre el ser-en-sí y el ser-para-otro, de acuerdo con la determinación que el algo mismo es unidad y mismidad de ambos momentos, que están, pues, inseparados en él. —Esta identidad se ofrece ya formalmente en la esfera del ser determinado, pero de manera más expresa en la consideración de la esencia y luego en la de la relación entre la interioridad y la exterioridad, y de una manera más determinada en la consideración de la idea como unidad del concepto y de la realidad.— Se cree decir algo muy importante con [enunciar] el en-sí tal como con [enunciar lo interior; pero lo que algo es sólo en-sí, está también sólo en él; en-sí es sólo una determinación abstracta, y por lo tanto, ella misma, exterior. Las expresiones: no hay nada en él, o bien: hay algo en él, contienen, si bien de una manera algo oscura [el concepto de] que lo que está en uno pertenece también a su ser-en-sí, a su interior y verdadero valor.

Puede observarse que aquí se presenta el significado de la cosa-en-sí, que es una abstracción muy simple, pero ha sido [considerada] por un cierto tiempo una

determinación muy importante, casi algo prominente, tal como la proposición, que dice que nosotros no sabemos qué son las cosas en sí, era [considerada] una sabiduría de gran valor. —Se dice que las cosas están en-sí en cuanto se abstrae de todo ser-para-otro, lo cual significa en general: en cuanto se las piensa sin cualquier determinación, como nadas. En este sentido no se puede por cierto saber qué es la cosa-en-sí. Pues la pregunta: ¿qué? pide que sean enunciadas unas determinaciones; pero cuando las cosas, de las cuales se desearía que fueran enunciadas, deben al mismo tiempo ser cosas-en-sí, lo cual significa precisamente sin determinación, se halla instalada en la pregunta, sin que uno se dé cuenta, la imposibilidad de la contestación, o bien se puede sólo dar una respuesta sin sentido. —La cosa-en-sí es lo mismo que aquel absoluto del cual no se sabe nada más que esto, que en él todo es uno. Se sabe por lo tanto muy bien qué hay en estas cosas-en-si; ellas son, como tales, nada más que abstracciones carentes de verdad, vacías. Pero qué es en verdad la cosa-en-sí, qué es verdaderamente en-sí, esto lo expone la lógica, donde empero se entiende por en-sí algo mejor que la abstracción, vale decir lo que es algo en su concepto. Pero este concepto es concreto en-sí, concebible como concepto en general[2], y conocible en sí como determinado y como conexión de sus determinaciones.

El ser-en-sí tiene ante todo el ser-para-otro como su momento opuesto; pero se le halla opuesto también el ser-puesto. En esta expresión, sin duda, está también el ser-para-otro, pero ella contiene de manera determinada el repliegue ya realizado de aquello que no está en sí, en lo que es su ser-en-sí, donde él es positivo. El ser-en-sí tiene que tornarse habitualmente como una manera abstracta de expresar el concepto; el *poner* cae precisamente sólo en la esfera de la esencia, de la reflexión objetiva; el fundamento *pone* lo que por medio de él se halla fundado; más aún, la causa *produce* un efecto, una existencia, de la que *inmediatamente* se halla negado el estar por sí, y la cual tiene en sí misma el sentido de tener en un otro su *cosa [Sache:* en el sentido de realidad sustancial], su ser. En la esfera del ser el ser determinado *surge* sólo a partir del devenir, o sea, con el algo se halla puesto un otro, con lo finito el infinito; pero lo finito no produce el infinito, no lo *pone.* En la esfera del ser el *determinarse a sí mismo* del propio concepto se realiza ante todo sólo *en sí, y* de este modo significa un traspasar; también las determinaciones reflexivas del ser, como algo y otro, o bien lo finito y el infinito, si bien señalan igual y esencialmente una hacia la otra, o sea existen como un ser-para-otro, valen como determinaciones *cualitativas* que subsisten por sí. *Lo otro existe*, lo finito vale del mismo modo como *inmediato existente* y permanece firme por sí tal como el infinito; su sentido aparece como completo aun sin su otro. Lo positivo y lo negativo, al contrario, la causa y el efecto, a pesar de ser tornados también como existiendo aislados, no tienen al mismo tiempo ningún sentido el uno sin el otro; *en ellos mismos* se presenta su

---

[2] Puede entenderse también: "es concretamente concebible como concepto en general". Así lo entiende el traductor italiano. [N del T.]

aparecer el uno en el otro, o sea el aparecer, en cada uno, de su otro. —En los diferentes ámbitos de las determinaciones y especialmente en el progreso de la exposición o, de manera más precisa, en el progreso del concepto hacia su exposición, constituye un punto capital el distinguir siempre bien lo siguiente: qué es lo que está todavía *en sí y* qué lo que se halla *puesto;* cómo están las determinaciones cuando se hallan en el concepto y cómo están cuando son puestas o cuando existen-para-otro. Es ésta una distinción que pertenece sólo al desarrollo dialéctico y que el filosofar metafísico, a cuya esfera pertenece también el filosofar crítico, no conoce. Las definiciones de la metafísica, tal como sus presuposiciones, distinciones y consecuencias, quieren afirmar y producir sólo lo *existente y* más bien lo *existente-en-sí.*

El *ser-para-otro,* en la unidad del algo consigo mismo, es idéntico con su *en-si;* el ser-para-otro se halla de este modo *en* el algo. La determinación reflejada de esta manera en sí, vuelve a ser, con esto, una determinación *simple existente, y* por lo tanto de nuevo una cualidad, vale decir, la *determinación* o destinación.

b) Determinación (destinación), constitución y término.

El *en-sí,* en que el algo se halla reflejado dentro de sí a partir de su ser-para-otro, ya no es un en-sí abstracto, sino que se halla, como negación de ser-para-otro, mediado por éste, que así es su momento. No representa sólo la identidad inmediata del algo consigo, sino aquélla por la cual el algo es también *en él* lo que es *en sí.* El ser-para-otro se halla *en él,* porque el *en-sí* constituye el eliminarse del mismo, y se halla dentro de sí *a partir del mismo;* pero igualmente también porque es abstracto, y por lo tanto se halla afectado esencialmente por una negación, esto es, por un ser-para-otro. Aquí no se presentan sólo cualidad y realidad, determinación existente, sino una determinación *existenteen-sí,* y el desarrollo consiste en *ponerla* como tal determinación reflejada dentro de sí.

1. La cualidad, que el en-sí constituye en el simple algo esencialmente en unidad con el otro momento de éste, vale decir con el *ser-en-sí,* puede ser llamada su destinación *(Bestimmung),* en cuanto que tal palabra, en su significado más exacto, se diferencia en general de [la palabra] *determinación (Bestimmheit).* La destinación es la determinación afirmativa en tanto ser-en-sí, al cual permanece conforme el algo en su existencia frente a su implicación con otro, por el cual seda determinado, y se mantiene en su igualdad consigo mismo, y la hace valer en su ser-para-otro. El algo *llena* su destinación, a medida que la determinación ulterior —que ante todo se acrecienta en múltiples formas por medio de su comportarse hacia otro, en conformidad con su ser-en-sí— se convierte en su plenitud. La destinación contiene lo siguiente, que lo que algo es *en sí, está* también *en él.*

La destinación del hombre consiste en la razón que piensa: el pensar en general representa su simple *determinación, y* por medio del mismo el hombre se

diferencia de los animales; él es pensamiento *en sí*, en cuanto que el mismo pensamiento se distingue también de su ser-para-otro, de su propia naturalidad y sensibilidad, por cuyo medio el hombre está en conexión inmediata con otro. Pero el pensamiento está también *en él;* el hombre mismo es pensamiento, *existe* como pensante, y el pensamiento es su existencia y realidad; además en tanto el pensamiento está en su existencia y su existencia está en el pensamiento, éste es *concreto y* tiene que tomarse con un contenido y un rellena-miento; es razón pensante, y de este modo constituye la *destinación* del hombre. Pero esta destinación misma se halla a su vez sólo *en sí* como un *deber ser,* vale decir que, con el rellenamiento que se ha incorporado a su en-sí [se halla] en la forma del en-sí en general *contra* la existencia que no se ha incorporado a ella, existencia que al mismo tiempo se halla todavía como sensibilidad y naturaleza exteriormente opuesta e inmediata.

2. El rellenamiento del ser-en-sí [realizado] con la determinación es también diferente de la determinación, que es sólo un ser-para-otro y permanece fuera de la destinación. Pues en el terreno de lo cualitativo las diferencias, en su ser-eliminadas, permanecen siendo inmediata y cualitativamente una opuesta a la otra. Aquello que el algo tiene *en él,* se divide de este modo, y por este lado es una existencia exterior del algo, que es también su existir, pero no pertenece a su ser-en-sí. —La determinación de esta manera es una *constitución.*

Ya sea constituido así o de otro modo, el algo se concibe como [hallándose] en un influjo y en relaciones exteriores. Esta relación exterior, de la cual depende la constitución, y el ser-determinado por medio de un otro aparecen como algo accidental. Pero es una cualidad del algo el ser abandonado como presa a esta exterioridad y el tener una *constitución.*

Cuando algo se altera, la alteración cae en la constitución; ésta es *en el* algo lo que se convierte en un otro. El algo mismo se conserva en la alteración, la cual afecta sólo la instable superficie de su ser-otro, no su destinación.

Destinación y constitución se distinguen así la una de la otra; el algo según su destinación es indiferente con respecto a su constitución. Pero lo que el algo tiene *en él,* es el término medio que vincula los dos [términos extremos] de este silogismo. Pero el *ser-en-algo* se mostró antes bien como quebrantándose en aquellos dos extremos. El simple término medio es la *determinación* como tal; a su identidad pertenece tanto la destinación como la constitución. Pero la destinación traspasa por sí misma a la constitución y ésta se transforma en aquélla. Esto se halla en lo expresado anteriormente; la conexión, considerada más de cerca, es la siguiente: en cuanto aquello que algo *es en sí* está también *en él,* él se halla afectado por el ser-para-otro; la destinación por lo tanto se encuentra como tal abierta a la relación con otro. La determinación es a la vez un momento, pero contiene al mismo tiempo la diferencia cualitativa, diferente del ser-en-sí, y que consiste en ser lo negativo del algo, vale decir otra existencia. La determinación que comprende así lo otro dentro de sí, junta con el ser-en-sí, lleva el ser-otro en el ser-en-sí o sea en la destinación, que por este medio se ve rebajada a constitución. Inversamente el ser-para-otro, aislado como constitución

y puesto por sí, es en él lo mismo que es el otro como tal, es el otro en él mismo, vale decir, el otro de sí mismo; pero de este modo es un ser determinado *que se refiere a sí,* y por lo tanto un ser-en-sí con una determinación, en conclusión una *destinación.* —Con esto, en cuanto que ambos tienen que ser mantenidos uno fuera del otro, ¡a constitución, que parece fundada en un extrínseco, o sea en un otro en general, *depende* también de la destinación, y el destinar extraño se halla determinado a la vez por medio de la destinación propia e inmanente del algo. Pero, además, la constitución pertenece a lo que el algo es en sí: con su constitución cambia [también] el algo.

Este cambio del algo no es nada más que su primer cambio desnudo según su ser-para-otro; aquel primero era sólo el cambio existente en sí, perteneciente al concepto interior; pero desde ahora el cambio es también el cambio *puesto* en el algo. El algo mismo se halla ulteriormente determinado, y la negación se halla puesta como inmanente en él, como su desarrollado *ser-dentro-de-sí.*

Ante todo el traspasar de la destinación y la constitución una en la otra es el eliminarse de su distinción. Con esto se halla puesto el ser determinado o el algo en general, y, en cuanto que él resulta a partir de aquella distinción, que comprende igualmente en sí el ser-otro cualitativo, son ambos algo, pero no sólo otros en general uno frente al otro --como si esta negación fuera todavía abstracta y cayera sólo en la comparación-- sino que la negación se halla des- de ahora como *inmanente* en los algos. Éstos, como *existentes,* son indiferentes uno frente al otro, pero esta afirmación suya no es más inmediata; cada uno se refiere a sí mismo por la *mediación* de la eliminación del ser-otro, que en la destinación se halla reflejado en el ser-en-sí.

De este modo el algo se refiere al otro *a partir de sí mismo,* porque el ser-otro se halla puesto en él como su propio momento; su ser-dentro-de-sí comprende en sí la negación, por cuya mediación en general, él tiene ahora su afirmativo existir. Pero el otro es distinto de éste también cualitativamente, y con esto se halla puesto fuera del algo. La negación de su otro es sólo la cualidad del algo, pues éste es algo en cuanto es el eliminarse de su otro. Con esto sólo efectivamente se contrapone el otro a un mismo ser de-terminado; el otro se halla opuesto al primer algo sólo exteriormente, o sea, empero, en tanto ellos se hallan en la realidad conexionados absolutamente, vale decir según su concepto, esta conexión suya consiste en esto, que su ser determinado se ha convertido• en ser-otro, el algo en otro, y el algo no menos que el otro es un otro. En cuanto que, ahora, el ser-dentro-de-sí es el no-ser del ser-otro, que se halla contenido en él, pero es a la vez diferente como existente, el algo mismo es la negación, *el cesar de un otro en él;* él se halla puesto como comportándose de manera negativa en contra [de aquél] y conservándose de este modo. Este otro, el ser-dentro-de-sí del algo como negación de la negación, constituye su *ser-en-si, y* al mismo tiempo este eliminar se halla como simple negación *en* vale decir, como su negación del otro algo exterior a él. Es *una sola* determinación de ellos, que aunque es idéntica con el ser dentro-de-sí del algo, en cuanto negación de la negación, también —en cuanto estas negaciones están una contra de la otra, como algos diferentes— los

encadena juntamente por ellos mismos, y a la vez los separa a uno del otro, porque cada uno niega al otro [vale decir, es] el *término.*

3. El *ser-por-otro* es comunidad indeterminada, afirmativa *del* algo con su otro: en el término se destaca el no-- ser-para-otro, la negación cualitativa del otro, que por este medio se halla alejado del algo reflejado en sí. Hay que ver el desarrollo de este concepto, que sin embargo se muestra más bien como involución y contradicción. Éstas se presentan en seguida en lo siguiente, que el término, en tanto negación reflejada en sí del algo, contiene *idealmente* en él los momentos del algo y del otro, y éstos, en tanto momentos diferentes, se hallan puestos al mismo tiempo en la esfera del ser determinado como *diferentes real y cualitativamente.*

α). El algo por lo tanto es una inmediata existencia que se refiere a sí misma, y tiene un término ante todo como en contra de otro: este término es el no-ser del otro, no del algo mismo; el algo limita en él a su otro. Pero el otro es en sí mismo un algo en general; el término por ende, que el algo tiene frente al otro, es también término del otro como algo, es término de él mismo, por cuyo medio mantiene alejado de sí al primer algo como su otro, o sea es un *no-ser de aquel algo.* De este modo el término no sólo es el no-ser del otro, sino tanto del uno como del otro algo, y por lo tanto, del *algo* en general.

Pero es esencialmente también el no-ser del otro, y así algo *existe* a la vez, por medio de su término. En cuanto algo es lo que limita, se encuentra sin duda rebajado a la situación de ser él mismo limitado; pero su término, en cuanto es un terminar del otro en él, es a la vez él mismo sólo el ser del algo. *Éste es lo que es por vía del término, tiene en él su cualidad* —Esta relación es la manifestación externa de lo siguiente: que el término es la simple negación, o sea la *primera* negación, pero el otro es a la vez la negación de la negación, el ser-dentro-de-sí del algo.

El algo, pues, como inmediata existencia, es el término frente a otro algo, pero tiene este término *en él mismo y* es algo por vía de la mediación de él, que constituye igualmente su no-ser. El término es la mediación, por cuyo medio el algo y el otro *tanto existen como no existen.*

β*).* En cuanto que ahora el algo en su término *existe y no existe,* y estos momentos constituyen una diferencia inmediata, cualitativa, el no existir y el existir del algo caen uno fuera del otro. Algo tiene su existencia *fuera* (o bien, tal como aun se lo representa, *dentro)* de su término; del mismo modo también el otro, puesto que es algo, se halla fuera del término. Éste es el *medio entre* los dos, en que ellos terminan. Ellos tienen el *existir* el uno *allende* el otro y *allende su término;* el término, en tanto es el no-ser de cada uno, es el otro de ambos.

Según esta diversidad del algo con respecto a su término, la *línea* como línea aparece sólo fuera de su término, que es el punto; la *superficie* como superficie fuera de la línea; el *cuerpo* como cuerpo sólo fuera de la superficie que lo limita. Éste es el aspecto desde el cual el término cae ante todo en la representación -que es el *ser-fuera-de-si* del concepto- y según el cual se lo torna preferentemente también en los objetos espaciales.

γ). Pero además el algo, en cuanto se halla fuera del término, es el algo indefinido, sólo la existencia en general. De este modo no se ve distinto de su otro; es sólo existir, y tiene por ende la misma destinación con su otro; cada uno es sólo algo en general, o sea cada uno es otro; ambos son *lo mismo.* Pero este existir suyo que primeramente era inmediato, se halla puesto ahora con la determinación como término, en el cual ambos son lo que son, esto es, distintos uno del otro. Pero el término es a la vez su *común* diversidad, la unidad y la diversidad de ellos, tal como el existir. Esta doble identidad de los dos, esto es el existir y el término, contiene lo siguiente, que el algo tiene su existencia sólo en el término y que, en tanto e) término y el inmediato existir son ambos al mismo tiempo lo negativo el uno del otro, el algo, que existe sólo en su término, se separa a la vez de sí mismo y señala allende de sí mismo hacia su no-ser, lo expresa como su ser y de este modo se traspasa en él. Para aplicar esto al ejemplo anterior, una destinación consiste en que el algo es lo que es sólo en su término —así, pues, el *punto* no es sólo el término de la *línea* de modo que ésta sólo termine en él y que como existencia esté fuera de él—[igualmente] la *línea* no es sólo el término de la *superficie,* de modo que ésta sólo termine en la línea, e igualmente [ocurre con] la *superficie* como término del *cuerpo.* Sino que en el punto la línea también *empieza;* el punto es su comienzo absoluto. Aun cuando se represente la línea como ilimitada a ambos lados de ella, o sea, tal como suele expresárselo, como prolongada al infinito, [de todos modos] el punto constituye su *elemento,* tal como la línea el elemento de la superficie, y la superficie el elemento del cuerpo. Estos *términos* son *principios* de lo que limitan; tal como el uno, por ejemplo, como centésimo es término, pero es también elemento de toda la centena.

La otra determinación consiste en la inquietud del algo en su término, donde es inmanente, vale decir, consiste en ser él la *contradicción* que lo impulsa allende sí mismo. Así el punto es esta dialéctica de sí mismo que lleva hacia el convertirse en línea, la línea es la dialéctica hacia el convertirse en superficie, la superficie la de convertirse en el espacio total. De la línea, la superficie y el espacio total se da por lo tanto una segunda definición, vale decir, que la línea nace por el *movimiento* del punto, la superficie por el movimiento de la línea, etc. Pero este *movimiento* del punto, de la línea, etc., se lo considera como algo accidental o sólo imaginado de este modo. Sin embargo, esto resulta precisamente revocado por el hecho de que las determinaciones de donde deberían nacer las líneas, etc., son sus *elementos y principios, y* éstos no son al mismo tiempo otra cosa que sus términos; de este modo su nacer no se lo considera accidental o sólo imaginado en tal forma. Que el punto, la línea, la superficie por sí mismos, al contradecirse, sean comienzos que se rechazan por sí mismos de sí, y que el punto de este modo se traspase de sí mismo por me-dio de su concepto en la línea, *se mueva en sí y* haga nacer la línea, etc. [todo esto] se halla en el concepto del término inmanente en el algo. Sin embargo la aplicación misma pertenece a la consideración del espacio; para explicarla aquí [diremos que] el punto es el término totalmente abstracto, *pero en una existencia;* ésta se

toma todavía de manera completamente indeterminada; es el llamado *espacio* absoluto, vale decir, abstracto, el ser-uno-fuera-del-otro absolutamente continuo. Por el hecho de no ser el término una negación abstracta, sino negación *en este existir, y* ser una determinación *espacial,* resulta espacial [también] el punto [que es] la contradicción entre la negación abstracta y la continuidad, y por lo tanto el traspasar y haber traspasado en la línea, etc., así como luego [resulta] que no *se da* ningún punto, como tampoco ninguna línea ni superficie.

El algo puesto con su término inmanente como la contradicción de sí mismo, por cuyo medio se halla dirigido e impulsado allende de sí mismo, es lo *finito.*

c) La finitud.

La existencia es determinada; el algo tiene una cualidad y en ésta no sólo se halla determinado, sino limitado; su cualidad es su límite, y al ser afectado por éste, permanece en primer lugar como una existencia afirmativa, tranquila. Pero esta negación desarrollada —de modo que la oposición entre su existencia y la negación como límite inmanente a ella, sea por sí misma el ser-dentro-de-sí del algo, y que por lo tanto éste sea sólo un devenir en sí mismo— constituye su finitud.

Cuando se dice, acerca de las cosas, que ellas *son finitas,* con esto se enriende que no sólo tienen una determinación, no sólo tienen la cualidad como realidad y destinación existente-en-sí, no sólo se hallan limitadas —y tienen de este modo todavía una existencia fuera de su límite— sino que antes bien el no-ser constituye su naturaleza y su ser. Las cosas finitas *existen (son)* pero su relación hacia sí mismas consiste en que se refieren a sí mismas como *negativas, y* precisamente en esta referencia a sí mismas se envían fuera, allende de sí, allende de su ser. *Existen (son),* pero la verdad de este existir (ser) es su fin. Lo finito no sólo se cambia, tal como algo en general, sino que *perece;* y no es simplemente posible que perezca, de modo que pudiese también existir sin tener que perecer, sino que el ser (existir) de las cosas finitas, como tal, consiste en tener el germen del perecer como su ser-dentro-de-sí: la hora de su nacimiento es la hora de su muerte.

α) LA INMEDIACIÓN DE LA FINITUD.

El pensamiento referente a la finitud de las cosas lleva consigo este pesar, porque la finitud es la negación cualitativa empujada hasta su extremo, y a las cosas en la simplicidad de tal destinación ya no se deja un ser afirmativo *distinto*

de su destinación al perecer. La finitud, debido a esta simplicidad cualitativa de la negación que ha vuelto hacia la oposición abstracta de la nada y el perecer en contra del ser, es la categoría más obstinada del intelecto. La negación en general, la constitución, el límite pueden conciliarse con su otro, esto *es,* con la existencia; inclusive la abstracta nada se halla abandonada por sí como una abstracción; pero la finitud es la negación como *fijada-en-sí* y por lo tanto está erigida ásperamente en contra de su afirmativo. Lo finito de este modo se deja por cierto llevar en el flujo; por sí mismo es esto: ser determinado hacia su fin, pero sólo hacia su fin; —más bien es la recusación de dejarse llevar de manera afirmativa hacia su afirmativo, hacia lo infinito y dejarse vincular con éste. Se halla por lo tanto puesto como inseparable de su nada, y por esta vía toda conciliación con su otro, esto es, con lo afirmativo, se ve impedida. La destinación de las cosas finitas no es nada más que su fin. El intelecto persevera en este pesar de la finitud, en cuanto convierte el no-ser en destinación de las cosas, y al mismo tiempo en *imperecedero y absoluto.* La fugacidad de las cosas podría perecer sólo en su otro, en lo afirmativo; de este modo se separaría de ellas su finitud; pero ésta es su cualidad inmutable, vale decir, que no traspasa en su otro, esto es, en su afirmativo; y *así es eterna.*

Es ésta una consideración de gran importancia; pero el que lo finito sea absoluto es un punto de vista tal que por cierto ninguna filosofía u orientación ni tampoco el intelecto se dejarán acusar de él; antes hico su contrario se halla expresamente presentado en !a afirmación de lo finito; lo finito es lo limitado, lo perecedero; lo finito es *sólo* lo finito, no lo imperecedero; esto se halla inmediatamente en su determinación y expresión. Pero se plantea el problema, a este respecto, si en tal modo de ver se persevera *en el ser de la finitud,* si sigue subsistiendo la *caducidad,* o bien si esta *caducidad* y el *perecer perecen.* Pero que esto no ocurra es el hecho real precisamente en aquel modo de ver lo finito, que convierte el *perecer* en lo *último* de lo finito. Es una expresa afirmación [la de] que lo finito es incompatible e imposible de unificar con lo infinito, que lo finito y lo infinito son absolutamente opuestos. A lo infinito se atribuye el ser, el ser absoluto; en contra de él permanece así lo finito mantenido como lo negativo de aquél; en tanto es imposible de unificar con lo infinito, permanece como absoluto por su propio lado. La afirmación podría lograrla sólo de parte de lo afirmativo, que es lo infinito, y así perecería; pero su unificación con lo infinito es precisamente lo que se declara imposible. Si frente a lo infinito no puede persistir, sino que tiene que perecer, entonces, tal como se dijo antes, es precisamente el perecer lo último, no lo afirmativo, que podría ser sólo el perecer del perecer. Pero si lo finito no tuviese que perecer en lo afirmativo, sino que su fin tuviese que entenderse como la *nada,* entonces nos encontraríamos otra vez en aquella primera y abstracta nada que ha perecido ella misma desde hace gran tiempo.

Sin embargo en esta nada —que tiene que ser *sólo* nada y a la cual se concede a la vez una existencia, en el pensamiento o en la representación o en el discurso—, se presenta la misma contradicción que recién se mostró en lo finito,

sólo que allí solamente *se presentaba*, pero en la finitud se halla *expresada.* Allá aparece como [una contradicción] subjetiva; aquí se afirma que lo finito *está perennemente* en contra de lo infinito y que *es* lo nulo en sí y que se halla *como* en sí nulo. Esto tiene que ser llevado a la conciencia; y el desarrollo de lo finito muestra que, por ser en sí tal contradicción, lo finito perece en sí, pero que se resuelve ahí efectivamente la contradicción, y que no se trata sólo de que sea el perecedero y que perezca, sino que el perecer y la nada no son lo último, sino que perecen.

β*)* EL LÍMITE Y EL DEBER SER.

Esta contradicción se halla sin duda en seguida presente de manera abstracta en esto, que el algo es finito, o sea que lo finito existe. Pero el *algo* o el ser ya no es puesto de manera abstracta, sino que se refleja en sí y se desarrolla como ser-dentro-de-sí, que tiene en él una destinación y una constitución, y de modo todavía más determinado, que tiene en él un término, el cual, como lo inmanente en el algo y lo que constituye la cualidad de su ser-dentro-de-sí, es la finitud. En este concepto del algo finito hay que ver qué se halla contenido como momentos.

La destinación y la constitución se mostraron como *lados* para la reflexión extrínseca; pero aquélla contenía ya el ser-otro como perteneciente a lo *en-si* del algo. La exterioridad del ser-otro está por un lado en la propia interioridad del algo; del otro lado, como exterioridad, permanece distinta de ésta; es todavía exterioridad como tal, aunque en el algo. Pero en cuanto luego el ser-otro se halla determinado como *término,* o sea determinado él mismo como negación de la negación, así el ser-otro inmanente en el algo se ve puesto como la relación de los dos lados, y la unidad del algo consigo, a la cual pertenecen tanto la destinación como la constitución, es su relación dirigida contra sí misma, la relación de su destinación existente-en-sí que niega en el algo su término inmanente. El ser-dentro-de-sí, idéntico consigo, se refiere de este modo a sí mismo como a su propio no-ser, pero [lo hace] como negación de de la negación, como lo que niega eso mismo que conserva a la vez en él el existir, porque es la cualidad de su ser-dentro-de-sí. El propio término del algo, puesto así por él como un negativo que a la vez es esencial, no es sólo un término como tal, sino un *límite.* Pero el límite no es sólo lo puesto como negado; la negación tiene doble filo, en cuanto que lo puesto por ella como negado es el *término;* éste precisamente es en general lo común del algo y del otro, y también determinación del *ser-en-sí* de la destinación como tal. Por lo tanto este ser-en-si, como relación negativa con su término distinto de él, es relación hacia sí mismo como límite, esto es, *deber ser.*

A fin de que el término, que se halla en general en el algo, sea límite, es preciso que el algo al mismo tiempo *lo supere* en sí mismo y se refiera en sí mismo *a él como a un no-existente.* El existir del algo está tranquilamente indiferente, como *al lado* de su término. Pero algo supera su término sólo en

cuanto es el ser-eliminado de él, el ser-en-sí negativo frente a él. Y en cuanto este [término] está en la destinación precisamente como límite, con esto el algo *se supera a sí mismo.*

El deber ser, por lo tanto, contiene la destinación duplicada, esto es, *una vez* la contiene como destinación existente-en-sí frente a la negación, pero *otra vez* la contiene como un no-ser, que en tanto límite se distingue de la primera, pero al mismo tiempo es él mismo destinación existente-en-sí.

Lo finito se ha determinado de este modo como relación de su destinación hacia su término; en tal relación aquélla [la destinación] es *deber ser*, éste [el término] es *límite.* Ambos son, pues, momentos de lo finito; y por lo tanto ambos son ellos mismos finitos, tanto el deber ser como el límite. Pero sólo el límite se halla *puesto* como lo finito; el deber ser está limitado sólo en sí, y por lo tanto para nosotros. Por medio de su relación con el término ya inmanente en él, es limitado, pero esta limitación suya se halla oculta en el ser-en-sí, pues según su existencia, vale decir, según su determinación frente al límite, se halla puesto como el ser-en-sí.

Lo que tiene que ser, *es y* al mismo tiempo *no es.* Si *fuera,* realmente no *debería* entonces *ser.* Por lo tanto el deber ser tiene esencialmente un límite. Este límite no es algo extraño; *lo que sólo* debe ser, es la *destinación.,* que ahora está puesta tal como está en el hecho, vale decir al mismo tiempo sólo como una determinación.

El ser-en-sí del algo se rebaja por lo tanto en su destinación, hacia el *deber ser,* por el hecho de que lo mismo que forma su ser-en-sí, se halla en un único y mismo respecto como *no-ser; y* justamente de manera que, en el ser-dentro -de-sí, en la negación de la negación, aquel ser-en-sí, en cuanto es una de las negaciones [lo que niega], constituye una unidad con la otra, que a la vez, por ser cualitativamente otra, constituye un término, por cuyo medio aquella unidad se halla como *relación* hacia ella. El límite de lo finito no es algo exterior, sino que su propia destinación es también su límite; y éste es tanto él mismo como también un deber ser, es lo común de los dos, o antes bien es aquello donde los dos son idénticos.

Pero, como deber ser, ahora lo finito *supera* además su límite; la misma determinación, que es su negación, se halla también eliminada, y así es su ser-en-sí, su término, a la vez, no es su término.

Como *deber ser,* el algo se halla por ende *elevado por encima de su límite,* pero viceversa sólo *en tanto deber ser* tiene su *límite.* Los dos son inseparables. Algo tiene un límite en cuanto que su destinación tiene la negación, y la destinación es también el ser-eliminado del límite.

NOTA[3]

El deber ser ha representado recientemente un gran papel en la filosofía, especialmente en relación con la moralidad, y metafísicamente, en general, también como el concepto último y absoluto de la identidad del ser-en-sí o de la relación hacia *sí mismo y* de la *determinación* o del término.

Tú puedes porque tú debes —esta expresión, que debería decir mucho está en el concepto del deber ser. Pues el deber ser es el ser que está más allá del límite; el término se halla eliminado en él, el ser-en-sí del deber ser es así relación de identidad consigo, y por lo tanto la abstracción del *poder.* —Pero, viceversa es igualmente exacto [el decir]: *Tú no puedes, precisamente porque tú debes.* Pues en el deber ser está del mismo modo el límite como límite; aquel formalismo de la posibilidad tiene en éste [límite] una realidad, un ser-otro cualitativo en contra suyo, y la relación mutua de los dos es la contradicción; por ende es el no-poder o más bien la imposibilidad.

En el deber ser empieza la superación respecto a la finitud, esto es, la infinitud. El deber ser es lo que, en un desarrollo ulterior, se presenta según aquella imposibilidad como el proceso al infinito.

Con respecto a la forma del *límite* y del *deber ser* pueden con mayor precisión criticarse dos prejuicios. En primer lugar suele insistirse *mucho* sobre los límites del pensamiento, de la razón, etc., y se afirma que *no puede* irse más allá del límite. En esta afirmación se halla la falta de conciencia de que por el hecho mismo de estar algo determinado como límite, ya por eso se halla superado. Pues una determinación o un término se halla determinado como límite sólo en oposición a su otro en general, como en oposición a su *ilimitado;* el otro de un límite es precisamente el más allá de éste. La piedra, el metal, no están más allá de su límite, porque éste no es un límite *para ellos.* Sin embargo, si con respecto a tales proposiciones universales del pensamiento intelectual —o sea que no se puede ir más allá del límite el pensamiento no quiere aplicarse para ver qué se halla en el concepto, entonces puede remitirse a la realidad, donde estas proposiciones se muestran como el grado máximo de la irrealidad. Precisamente por esto, que el pensamiento *debe* ser algo más elevado que la realidad, que *debe* mantenérselo alejado de ésta en regiones más elevadas, y está por lo tanto él mismo determinado como un *deber ser* [ocurre que] por un lado no alcanza al concepto, y por el otro sucede que se comporta de un modo carente de verdad, tanto frente a la realidad como frente al concepto. —Porque la piedra no piensa, ni tampoco siente, su limitación no significa *para ella* un límite, vale decir, no significa en ella una negación para la sensación, la representación, el pensamiento, etc., que ella no posee. Pero aun la misma piedra, en tanto es algo, es distinta en su destinación, o sea en su ser-en-sí y en su existencia; y en este respecto procede ella también más allá de su límite; el concepto que ella

[3] Titulo en el índice: *El deber ser.*

representa en sí, contiene la identidad con su otro. Si es una base acidificable, entonces es también oxidificable, neutralizable, etc. En la oxidación, neutralización, etc., se elimina su límite que es el de existir sólo como base; ella llega más allá de este límite, tal como el ácido elimina su límite que es el de existir como ácido, y en él, tal como en la base cáustica, se presenta el *deber ser,* el superar su propio límite, con tal intensidad que sólo por la fuerza pueden ellos ser mantenidos firmes como ácidos y base cáustica --*anhidros,* vale decir, puramente no neutros.

Pero si una existencia contiene el concepto no sólo como ser-en-sí abstracto, sino como totalidad existente por sí, como impulso, como vida, sensación, representación, etc., entonces cumple ella misma por sí esta condición de estar más allá del límite y de superarlo. La planta supera el límite de existir como germen, e igualmente el de existir como flor, como fruto, como hoja; el germen se convierte en planta desarrollada, la flor se marchita, etc. El ser sensible en los límites del hambre, de la sed, etc., es el impulso (instinto) de superar este límite, y cumple esta superación. Siente un *dolor,* y el privilegio de la naturaleza sensible es éste, de sentir el dolor; esto es una negación dentro de su sí mismo, y está determinada en su sentimiento *como un límite*, precisamente porque el ser sensible tiene el sentimiento de sí mismo, que es la totalidad que está más allá de aquella determinación. Si no estuviese más allá de ésta, no la sentiría como negación de sí mismo y no experimentaría ningún dolor. —Pero la razón, el pensamiento, etc., ¿deberían no poder ir más allá del límite?— La razón, que es lo *universal,* lo que por sí está por encima de *la* particularidad, vale decir, por encima y más allá de *toda* particularidad, es sólo el superar el límite. —Por cierto que no todo ir más allá y estar más allá del límite es una verdadera liberación con respecto a él, una verdadera afirmación; ya el mismo deber ser es una tal superación imperfecta, y [tal es] la abstracción en general. Pero la indicación relativa a lo universal completamente abstracto basta contra la aseveración igualmente abstracta de que no es posible ir más allá del límite; o bien la indicación relativa a lo infinito en general ya es suficiente contra la aseveración de que no se puede ir más allá de lo finito.

Puede a este respecto mencionarse una fantasía de Leibniz que parece muy inteligente: si un imán tuviese conciencia, consideraría por su cuenta su dirección hacia el norte como una determinación de su voluntad, una ley de su libertad. Antes bien, si él tuviese conciencia, y por lo tanto voluntad y libertad, sería un ser pensante; y entonces el espacio existiría para él como [espacio] *universal* que contiene *todas* las direcciones, y por lo tanto la *única* dirección hacia el norte sería más bien algo así como un límite para su libertad, así como para el hombre es un límite el ser mantenido firme en un lugar, y no lo es, en cambio, para la planta.

El *deber ser,* por otro lado, es el superar el límite, pero un *superar* que por sí mismo es sólo *finito.* Tiene por lo tanto su lugar y su valer en el campo de la finitud, donde mantiene firme el ser-en-sí contra lo limitado, y lo afirma como la regla y lo esencial contra lo que es nulo. El deber moral es un *deber ser* dirigido

contra la voluntad particular, contra el deseo egoísta y el interés arbitrario; en cuanto que la voluntad en su movilidad puede aislarse de lo verdadero, lo verdadero se mantendrá presente como un deber ser. Los que mantienen en lugar tan elevado el deber ser de la moral, y creen que la moralidad tiene que verse destruida por el hecho de que no se reconozca al deber ser como lo último y lo verdadero, éstos —tal como los "razonadores" cuyo intelecto se otorga continuamente la satisfacción de poder alegar en contra de todo lo que existe un deber-ser, y con éste un saberlo mejor, y que por lo tanto menos que todo quieren dejarse robar el deber ser— no ven que para la finitud de su ámbito el deber ser se halla perfectamente reconocido. —Pero en la realidad misma la racionalidad y la ley no se hallan en una situación tan triste que sólo les pertenezca el *deber ser*— en esto quedaría sólo la abstracción del ser-en-sí —ni tampoco tan triste que el deber ser tenga que hacerse eterno en él mismo o lo que es igual, que la finitud sea absoluta. La filosofía de Kant y de Fichte declara como el punto más alto de la resolución de las contradicciones propias de la razón, *el deber ser;* en cambio, es más bien sólo el punto de vista del perseverar en la finitud y por lo tanto en la contradicción.

γ) PASAJE DE LO FINITO A LO INFINITO.

El deber ser por sí mismo contiene el límite, y el límite contiene el deber ser. Su relación mutua es lo finito mismo, que los contiene a ambos en su ser-dentro-de-sí, Estos momentos de su destinación se hallan opuestos uno al otro cualitativamente el límite está determinado como lo negativo del deber ser, y el deber ser igualmente como lo negativo del límite. Lo finito, de este modo, es la contradicción de sí dentro de sí; se elimina a sí mismo, perece. Pero este resultado suyo, vale decir, lo negativo en general, es: a) su misma *destinación;* porque es lo negativo de lo negativo. Así lo finito en su perecer no ha perecido; sólo se ha convertido, en primer lugar, en un *otro* finito, pero que igualmente es el perecer como traspasar en un otro finito, y así a continuación al *infinito.* Pero 6) al considerar más de cerca este resultado, [se ve que] lo finito entonces en su perecer, en esta negación de sí mismo, ha alcanzado su ser-en-si, y por lo tanto *ha coincidido consigo mismo.* Cada uno de sus momentos contiene precisamente este resultado; el deber ser supera el límite, esto es, se supera a sí mismo; pero más allá de él o como su otro sólo hay el límite mismo. Pero el límite señala más allá de sí mismo inmediatamente hacia su otro, que es el deber ser; pero este deber ser, es la misma separación del *ser-en-sí y* del *existir* que el límite; es lo mismo [que él]; por lo tanto más allá de sí mismo sólo coincide igualmente consigo mismo. Esta *identidad consigo,* que es la negación de la negación, es un ser afirmativo, y de este modo es lo otro del finito, en cuanto es lo que debe tener la primera negación como determinación suya; —aquel otro es *el infinito.*

C. LA INFINITUD

El infinito en su simple concepto puede ante todo ser considerado como una nueva definición de lo absoluto; en cuanto relación indeterminada hacia sí, se halla puesto como *Ser y devenir*. Las formas del *ser determinado* faltan en la nómina de las determinaciones que pueden ser consideradas como definiciones de lo absoluto, pues las formas de esta esfera se hallan puestas por sí, de modo inmediato, sólo como determinaciones, vale decir, como finitas en general. Pero lo infinito vale simplemente como absoluto, pues está determinado expresamente como negación de lo finito; por lo tanto la limitación, de la que podrían todavía ser capaces de algún modo el ser y el devenir, aun cuando no tengan ni muestren en sí ninguna limitación, representa en lo infinito una relación expresamente considerada y como tal negada en él.

Pero por este mismo motivo el infinito ya no se halla en la realidad sustraído a la limitación y la finitud; el problema fundamental consiste en distinguir el verdadero concepto de lo infinito con respecto a la mala infinitud, vale decir, el infinito de la razón con respecto al infinito del intelecto. Este último es todavía el infinito convertido en *limitado;* y será necesario mostrar que precisamente en tanto se trata de mantener el infinito puro y alejado de lo finito se lo convierte sólo en finito.

El infinito es:

a) en su *simple determinación*, lo afirmativo como negación de lo finito;

b) pero de este modo se halla en una *determinación recíproca* con lo finito, *y* es el abstracto, *unilateral infinito;*

c) el autoeliminarse de este infinito, a manera de lo finito como un proceso *único*, esto es, el *infinito verdadero.*

a) El infinito en general.

El infinito es la negación de la negación, lo afirmativo, el ser; que se ha vuelto a establecer nuevamente a partir de la limitación. El infinito existe, y existe en un sentido más intensivo que el ser primero e inmediato; es el ser verdadero, el levantamiento por encima del límite. Del nombre del infinito sale su luz para el sentimiento y el espíritu, pues en el infinito el espíritu no se halla sólo abstractamente en sí, sino que se eleva a sí mismo hacia la luz de su pensamiento, de su universalidad, de su libertad.

En primer lugar se ha mostrado, para el concepto del infinito, que el existir se determina en su ser-en-sí como finito y supera el límite. El superarse a sí mismo, negar su propia negación y convertirse en infinito constituye la naturaleza misma de lo finito. El infinito pues, no está como algo ya concluido por sí mismo por encima de lo finito, de modo que lo finito tenga y mantenga su permanecer fuera y por debajo de aquél. Tampoco [es verdad que] sólo nosotros, en tanto razón subjetiva llegamos más allá de lo finito hasta el infinito. Así cuando se dice que el

infinito es un concepto de la razón y que nosotros por medio de la razón nos elevamos por encima de lo temporal, se admite que esto ocurre absolutamente sin perjuicio de lo finito, al que no importa aquella elevación que le queda exterior. Pero en cuanto lo finito mismo se halla elevado hacia el infinito, tampoco se trata de un poder extraño que le haga padecer tal cambio, sino que está en su propia naturaleza referirse a sí mismo como límite —tanto en su carácter de límite en cuanto tal, como en el de deber ser— y superar este límite, o antes bien haberlo negado como relación hacia sí mismo y estar más allá de él. No se produce en la elevación de la finitud en general la infinitud en general, sino que lo finito es sólo esto: devenir tal [infinito] él mismo por medio de su propia naturaleza. La infinitud es su *destinación afirmativa,* vale decir, lo que él es verdaderamente en sí.

De este modo lo finito ha desaparecido en lo infinito, y lo que existe es sólo el infinito.

b) Determinación recíproca de lo finito y el infinito.

El infinito *existe;* en esta inmediación el infinito es a la vez la *negación* de un *otro,* lo finito. De este modo como *existente y* al mismo tiempo como *no-ser* de un *otro,* ha vuelto a caer en la categoría del algo como de lo determinado en general; más exactamente —dado que es la existencia reflejada en sí, que resulta en general por medio del eliminarse de la determinación, y por lo tanto se halla *puesto* como la existencia distinta de su determinación— ha vuelto a caer en la categoría del algo con un término. Lo finito, según esta determinación, está en oposición al infinito como *existencia real;* así están ellos en una *relación* cualitativa como *permaneciendo* el uno fuera del otro. El *ser inmediato* del infinito despierta el *ser* de su negación, vale decir, otra vez de lo finito, que parecía primeramente desaparecido en el infinito.

Pero el infinito y lo finito no están sólo en estas categorías de la relación. Los dos lados tienen otra determinación ulterior al estar uno frente al otro como simplemente otros. La finitud es precisamente el límite puesto como límite, es la existencia puesta con la destinación de traspasar a su ser-en-sí, esto es de convertirse en infinita. La infinitud es la nada de lo finito, su ser-en-sí y su deber ser, pero es esto al mismo tiempo como reflejado en sí, como el deber ser llevado a cabo, como un ser que se refiere sólo a sí mismo, un ser completamente afirmativo. En la infinitud se halla la satisfacción de que toda determinación o alteración, todo límite y con él también el deber ser han desaparecido, como eliminados, y está puesta la nada de lo finito. El ser-en-sí está determinado como esta negación de lo finito que entonces, como negación de la negación, es afirmativo en sí. Esta afirmación, sin embargo, en tanto relación cualitativamente inmediata hacia sí, es ser; por este medio el infinito se halla nuevamente llevado a la categoría de que él tiene lo finito como un otro frente a sí; su naturaleza negativa está puesta como la negación existente y por lo tanto primera e inmediata. El infinito se halla de este modo afectado por la oposición frente a lo

finito, que como otro, queda siendo al mismo tiempo la existencia de-terminada y real, si bien en su ser-en-sí, esto es en el infinito, se halla puesto a la vez como eliminado. Esto es lo no-finito —un estar en la determinación de la negación. Contra lo finito, contra el ámbito de las determinaciones existentes, de las realidades, el infinito es el vacío indeterminado, el más allá de lo finito, que no tiene su ser-en-sí en una existencia que sea una existencia determinada.

Así el infinito, puesto contra lo finito en una relación cualitativa de *otros* el uno frente al otro, tiene que llamarse el *falso-infinito,* el infinito del *intelecto,* para el cual vale como la más alta o la absoluta verdad. Para llevar al intelecto hasta la conciencia de que, mientras que él cree haber logrado su satisfacción en la conciliación de la verdad, se halla en la contradicción no conciliada, no solucionada, absoluta, deberían ejercer su acción las contradicciones en que el intelecto se enreda por todos lados, toda vez que se empeña en la aplicación y explicación de estas categorías suyas.

Esta contradicción se presenta en seguida en esto, que lo finito permanece como existencia frente al infinito. Hay por ende *dos* determinaciones; *se dan* dos mundos, uno infinito y otro finito, y en su relación el infinito es sólo el *término* de lo finito, y por lo tanto sólo un *infinito* determinado, que es *él mismo un infinito finito.*

Esta contradicción desarrolla su contenido en formas aún más expresas. Lo finito es la existencia real, que permanece así aun cuando ha traspasado hacia su no-ser, vale decir, en el infinito. Este infinito, según se mostró, tiene como determinación suya frente a lo finito sólo la negación primera, inmediata, así como lo finito tiene frente a aquella negación, o sea como negado, sólo el significado de un *otro y* por lo tanto es todavía algo. Cuando, pues, el intelecto, que se eleva por encima de este mundo finito, asciende hacia su cumbre, que es el infinito, entonces este mundo finito permanece para él como un aquende, de modo que el infinito se halla puesto solo *más arriba* de lo finito, *segregado* de él, y precisamente por esto lo finito se halla segregado del infinito. Se hallan ambos *situados* en lugar *distinto:* lo finito como la existencia de acá; el infinito en cambio se halla por cierto como lo *en-sí* de lo finito, pero también como un allende situado a una distancia turbia, inalcanzable, *fuera* de la cual se encuentra y permanece aquel [finito].

Separados de este modo, están de un modo igualmente esencial *relacionados* el uno con el otro precisamente por medio de la negación que los separa. Esta negación que relaciona los algos reflejados en sí, es el término recíproco del uno frente al otro, y sin duda de manera tal, que no sólo cada uno de ellos lo tiene *en sí* contra el otro, sino que la negación es su *ser-en-sí;* cada uno tiene así el término en él mismo por sí, en su separación del otro. Pero el término está como la primera negación, y así se hallan ambos terminados, finitos en sí mismos. Sin embargo, cada uno, en razón de referirse afirmativamente a sí mismo, es también la negación de su término; de este modo lo rechaza inmediatamente de sí como su no-ser, y al hallarse separado cualitativamente de él, lo pone como un *otro ser* fuera de él, vale decir, lo finito pone su no-ser en este infinito, y éste pone de

igual modo lo finito. Se admite con facilidad que a partir de lo finito se traspase a lo infinito necesariamente, esto es, mediante la determinación misma de lo finito, y que éste se halle elevado como hacia el ser-en-sí, en cuanto lo finito está determinado sin duda como una existencia permanente, pero al mismo tiempo *también* como lo nulo *en sí,* que se resuelve por lo tanto según su misma determinación. En cambio el infinito se halla por cierto determinado como afectado por la negación y por el término, pero a la vez también como lo existente *en sí,* de modo que esta abstracción de la afirmación que se refiere a sí misma constituye su destinación, y por lo tanto, de acuerdo con ésta, no está en él la existencia finita. Pero ya se mostró que el infinito mismo sólo *mediante* la negación, esto es, como negación de la negación llega al ser afirmativo, y que esta afirmación suya, al ser considerada sólo como simple ser cualitativo, rebaja la negación contenida en él a negación simple e inmediata, y por lo tanto a determinación y término. Lo cual entonces, precisamente en cuanto contradice su ser-en-sí, se halla excluido de él y puesto como lo que no es suyo, antes bien, es lo opuesto a su ser-en-sí, vale decir, es lo finito. De este modo [finito e infinito] son *inseparables,* en cuanto cada uno en él mismo y por su propia destinación significa el poner a su otro. Pero esta unidad de ellos se halla *oculta* en el ser-otro cualitativo de ellos; es la unidad *interior,* que está sólo en el fondo.

Por esta vía se halla determinada la manera de la manifestación de esta unidad; puesta en el *ser determinado,* está como un volcarse o traspasar de lo finito en el infinito y viceversa; de tal modo que sólo *se levanten* el infinito en lo finito y lo finito en el infinito, el uno en el otro, vale decir, que cada uno sea un *inmediato* propio nacer en el otro, y su relación mutua sea sólo exterior.

El proceso de su traspasar tiene la siguiente forma detallada: Más allá de lo finito se traspasa en el infinito. Este traspasar aparece como una operación extrínseca. En este vacío que está allende lo finito ¿qué nace? ¿Qué es lo positivo allí? Debido a la inseparabilidad del infinito y lo finito (o sea porque este infinito que está al lado de lo finito es él mismo limitado) surge el término; el infinito ha desaparecido *y* ha entrado en su reemplazo su otro, lo finito. Pero este entrar en reemplazo de lo finito aparece como un acontecimiento exterior al infinito, y el nuevo término aparece como si no naciera de lo infinito mismo, sino como si se hubiera de igual manera previamente encontrado. Hay de este modo una recaída en la determinación anterior, en vano eliminada. Pero este término nuevo por sí mismo es sólo un término tal, que tiene que eliminarse o superarse. De este modo ha surgido otra vez el vacío, la nada, donde igualmente se encuentra aquella determinación, vale decir, un nuevo término, *—y así continúa al infinito.*

Se presenta la *determinación recíproca de lo finito y el infinito;* lo finito es finito sólo en la relación con el deber ser o sea con el infinito, y el infinito es infinito sólo en relación con lo finito. Son inseparables y al mismo tiempo son absolutamente otros uno frente al otro; cada uno tiene su otro en él mismo; y así cada uno es la unidad de sí y su otro, y es una existencia en su determinación de *no* ser lo que es ella misma ni lo que es su otro.

Esta determinación recíproca que se niega a sí misma y a su negación constituye lo que se presenta como el *progreso al infinito,* que vale en un número tan grande de formas y aplicaciones como un *último,* más allá del cual ya no se puede ir; el pensamiento, llegado hasta la fórmula: *"y así a continuación* al infinito", suele haber alcanzado su fin. Este progreso se presenta por doquiera, donde las determinaciones *relativas* han sido empujadas hasta su oposición, de modo que están en una unidad inseparable, y sin embargo a cada una se atribuye una existencia independiente frente a las otras. Este progreso, por lo tanto, es la *contradicción* que no ha sido resuelta, sino que siempre se expresa sólo como *presente.*

Se presenta un abstracto superar, que permanece incompleto en cuanto no ha *superado este superar* mismo. Se presenta el infinito; se lo ha superado de todos modos, porque se ha puesto un nuevo término, pero precisamente con esto se ha vuelto más bien sólo a lo finito. Esta falsa infinitud representa en sí la misma cosa que el perpetuo *deber ser;* sin duda que es la negación de lo finito, pero no es capaz de liberarse de él en verdad; este finito vuelve a presentarse *en ella misma* como su otro, porque este infinito existe sólo en tanto está *en relación* con lo finito que es su otro. El progreso al infinito es por lo tanto sólo la mismidad que se repite, una sola y misma molesta *alternación* de este finito e infinito.

La infinitud del progreso infinito queda afectada por lo finito como tal, y es terminada por éste y *finita* ella misma. Pero se hallaría puesta de este modo en realidad como la unidad de lo finito y el infinito. Sin embargo no se refleja en esta unidad. No obstante es sólo esta [unidad] la que evoca en lo finito al infinito y en el infinito al finito; es ésta, para decirlo así, el resorte del infinito progreso. Éste es lo *exterior* de aquella unidad, en él se contiene la representación de aquella perpetua repetición de un único y mismo alternarse que consiste en la vacua inquietud del proceder ulteriormente más allá del término hacia la infinitud. Tal proceder *halla* en este infinito un término nuevo, pero no puede detenerse ante él, más de lo que pueda detenerse en el infinito. Este infinito tiene la firme determinación de un *más allá,* imposible de ser alcanzado, por el hecho de que no *debe* ser alcanzado, porque no se desiste de la determinación del más allá, de la negación *existente.* De acuerdo con tal destinación tiene en contra de sí lo finito como un *aquende,* que tampoco puede elevarse hacia el infinito, justamente porque tiene esta determinación de un *otro,* y por lo tanto de una *existencia* que vuelve a producirse como perpetuándose en su allende, y sin duda como diferente de él[4].

e) La infinitud afirmativa.

---

[4] A partir de la palabra que significa "por lo tanto" *(hiemit),* el texto de las ediciones originales —dice Lasson— es "absolutamente ininteligible Lasson, pues, lo enmienda de la manera siguiente: *hiemit [eines] sich in seinem Jenseits wieder ein Perennierendes,* und *zwar als clown verschieden, erzeugenden Daseins hat.* Tampoco esta lección resulta inteligible, según lo observó ya el traductor italiano. Me parece que puede obtenerse un sentido sólo substituyendo ein *Perennierendes* por *al: Perermierendes (*= como perpetuándose). [*N. del T*]

En la mencionada determinación recíproca de lo finito y el infinito, que traspasa aquende y allende de uno a otro, la verdad de ellos se halla ya *presente* en sí, y sólo se precisa la comprensión de lo que está presente. Este traspasar aquende y allende constituye la realización exterior del concepto; en esta realización lo que el concepto [de finito y de infinito] contiene se halla *puesto* en él, pero *exteriormente,* de modo que caigan uno fuera del otro. Sólo se precisa la comparación de estos momentos diferentes, por la cual se manifiesta la *unidad* que da el concepto mismo. La unidad de lo infinito y lo finito —como ya se observó a menudo, y debe recordarse especialmente aquí-- es la mala expresión para la unidad tal como existe verdaderamente por sí misma; pero también el alejamiento de esta falsa determinación tiene que estar presente en aquella exteriorización del concepto que está ante nosotros. Considerado de acuerdo con su primera y sólo inmediata determinación, el infinito existe sólo como el *ir más allí* de lo *finito;* según esta determinación es puramente la negación de lo finito. Del mismo modo lo finito existe sólo como aquello de lo cual se debe ir más allá, es esa negación de sí en él mismo, que es la infinitud. En *cada uno está* por lo tanto la *determinación del otro;* pero ellos, según la concepción del progreso infinito, deben estar excluidos el uno del otro y sólo seguir alternadamente el uno al otro. Ninguno [de los dos] puede ser puesto y concebido sin el otro, ni el infinito sin lo finito, ni éste sin el infinito. Cuando *se dice* qué es el infinito, vale decir, la negación de lo *finito,* entonces se halla *expresado* juntamente lo finito mismo; *no* puede *pasarse* de él para la determinación del infinito. Sólo se precisa *saber qué se dice,* a fin de encontrar la determinación de lo finito en el infinito. De lo finito, por su lado, se concede igualmente que es lo nulo; pero precisamente su nulidad consiste en la infinitud, de la cual por lo tanto es inseparable. --En esta comprensión pueden ellos parecer considerados según su *relación* respecto a su *otro.* Si por lo tanto son considerados de manera *irrelativa,* de modo que se hallen vinculados sólo mediante la conjunción: "y", entonces están uno frente al otro como independientes, cada uno como existente sólo en sí. Hay que ver cómo se hallan constituidos según esta manera. El infinito, puesto de este modo, es *uno de los dos;* pero en tanto es *sólo* uno de los dos, es él mismo finito, no es el todo, sino sólo uno de sus lados; tiene su término en aquél que le está enfrente; y así es el *infinito finito.* Se hallan presentes sólo *dos finitos.* Precisamente en esto, que el infinito se halla situado así *separado* de lo finito y por lo tanto como *unilateral,* está su finitud y por ende su unidad, con lo finito. —Lo finito por su lado, colocado como por sí alejado del infinito, constituye esta *relación hacia sí,* en la cual su relatividad, su dependencia, su caducidad son alejadas; y él es la misma independencia y afirmación de sí, que debe ser el infinito.

Ambas maneras de considerar parecen en primer lugar tener diferente determinación por su punto de partida —puesto que la primera debe mantener el infinito y lo finito sólo como *relación* mutua, relación de cada uno hacia su otro, y la segunda debe mantenerlos en su completa separación recíproca—; pero dan un único y mismo resultado. El infinito y lo finito, según la *relación* recíproca

entre ambos —que sería exterior a ellos, pero es para ellos esencial, sin la cual ninguno [de los dos] es lo que es— contienen de este modo su otro en su propia determinación, así como cada uno tomado *por sí,* considerado *en sí* mismo, tiene a su otro situado en él como su propio momento.

Esto da pues la —desacreditada— unidad de lo finito y el infinito —la unidad que es ella misma el infinito, que comprende en sí a sí mismo, y la finitud—, por lo tanto el infinito en otro sentido que aquél según el cual lo finito está separado de él y situado en el otro lado. En cuanto ahora, ellos tienen que ser también distintos, cada uno, es en sí mismo la unidad de ambos como se mostró anteriormente; y así se presentan dos de tales unidades. El elemento común, o sea la unidad de ambas determinaciones, las pone, como unidad, ante todo como negadas, pues cada una debe ser lo que es en su distinción; en su unidad ellas pierden por lo tanto su naturaleza cualitativa. Es ésta una reflexión importante contra la representación que en la unidad del infinito y lo finito, no quiere desvincularse de la costumbre de mantenerlos firmes según la cualidad que deben tener al ser considerados por separado, y que por lo tanto en aquella unidad ve sólo la contradicción, y no también la solución de ésta por medio de la negación de la determinación cualitativa de ambos. De este modo se halla falseada la unidad del infinito y lo finito que primeramente es simple y universal.

Pero, además, dado que ahora ellos tienen que considerarse también como diferentes, la unidad del infinito, que por sí mismo representa a cada uno de estos momentos, se halla determinada de manera distinta en cada uno de ellos. Lo que es infinito según su propia determinación, tiene en sí la finitud de la cual es diferente; .aquél [el infinito] representa en tal unidad lo *en-sí; y* ésta [la finitud] representa sólo la determinación, el término que está en aquél [infinito], sólo que es un término que es en absoluto el otro del mismo [infinito], su opuesto. Su destinación [del infinito], que es el *ser-en-sí* en cuanto tal, se halla corrompida por medio de la moneda falsa de una cualidad de tal especie; de este modo es un *infinito convenido en finito.* De la misma manera, como lo finito en cuanto tal es sólo no-ser-en-sí, pero que de acuerdo con aquella unidad tiene igualmente su opuesto en él, se halla elevado por encima de su valor y, sin duda, por decirlo así, infinitamente; o sea, se halla puesto como lo finito *convertido en infinito.*

De la misma manera como precedentemente se halló falseada la unidad simple, así también la unidad duplicada del infinito y lo finito se ve falseada por el intelecto. Esto pasa aquí también por el hecho de que en una de las dos unidades el infinito se halla admitido como no negado, antes bien como el ser-en-sí, en el cual por ende no deben ser puestos la determinación y el término; por esta vía, pues, el ser-en-sí se vería rebajado y corrompido; a la inversa lo finito es mantenido tan firme como lo no negado, si bien nulo en sí; de modo que en su vinculación con el infinito se ve elevado hacia lo que él no *es, y* por este medio convertido en infinito contra su destinación que no ha desaparecido, antes bien, que se perpetúa.

La falsificación que el intelecto emprende con lo finito y el infinito, al mantener firme su relación recíproca como una diferencia cualitativa, y al

afirmarlos en su destinación como separados y sin duda separados absolutamente, se basa en el olvido de lo que es por él mismo el concepto de estos momentos. Según éste [concepto] la unidad de lo finito y el infinito no es una yuxtaposición exterior de ellos, ni una vinculación incongrua, contradictoria frente a su destinación, esto es, una vinculación en que se hallen unidos términos separados y opuestos en sí, independientes uno frente al otro, existentes y por lo tanto, incompatibles. Antes bien cada uno es en sí mismo esta unidad y es tal sólo como su mismo *eliminarse,* donde ninguno tendría sobre el otro el privilegio del ser-en-sí y de la existencia afirmativa. Tal como se mostró anteriormente, existe la finitud, sólo como un ir más allá de sí; en ella por lo tanto está contenida la infinitud, lo otro de ella misma. Igualmente la infinitud es sólo un ir más allá de lo finito; por lo tanto contiene esencialmente su otro, y de este modo es en sí lo otro de ella misma. Lo finito no se halla eliminado por el infinito como por un poder que se presente fuera de él, sino que es él su propia infinitud, su eliminarse a sí mismo.

Este eliminarse, por ende, no es una alteración o el ser-otro en general, no es el eliminarse de *algo.* Aquello donde lo finito se elimina, es el infinito en tanto negación de la finitud; pero ésta desde hace mucho tiempo es sólo la existencia, determinada como un *no-ser.* Por lo tanto es sólo la *negación* la que *se elimina* en la *negación.* Así la infinitud por su lado, está determinada como lo negativo de la finitud, y, con eso, de la determinación en general, como el vacío más allá. Su eliminarse en lo finito es un retornar atrás desde su vacua huida, una *negación* del más allá, que es un *negativo* en sí mismo.

Lo que se halla presente, pues, es en ambos la misma negación de la negación. Pero ésta es *en sí* referencia a sí misma; es la afirmación, pero como retorno hacia sí misma, esto es, por vía de esa *mediación* que es la negación de la negación. Estas destinaciones constituyen lo que esencialmente hay que tener a la vista; pero lo segundo [que hay que considerar] es que ellas se hallan también *puestas* en el progreso infinito, y [hay que observar] cómo se hallan puestas en él —vale decir, todavía no en su última verdad.

En *primer lugar* se encuentran allí negados ambos, tanto el infinito como lo finito —ambos de la misma manera se ven superados. *En segundo lugar,* se hallan también puestos como diferentes, cada uno después de su otro, como positivos por sí. Nosotros distinguimos estas dos determinaciones al compararlas, así como hemos separado en la comparación, que es un comparar extrínseco, las dos maneras de considerar—, la de lo finito y el infinito en su relación, y la de ellos tomados cada uno por sí. Pero el infinito progreso expresa aún más; en él está puesta también la *conexión* de los (dos), que son aún diferentes, sin embargo, [se halla puesta] en primer lugar todavía sólo como traspaso y alternación; y por nuestra parte sólo es preciso ver en una simple reflexión lo que se halla en la realidad presente allí.

Ante todo la [doble] negación de lo finito y el infinito, que se halla presente en el progreso infinito, puede ser considerada como simple, y por lo tanto como mutuamente separada y sólo sucediéndose una a otra. Si empezamos por lo finito,

se procede más allá del término y se niega lo finito. Ahora por lo tanto está presente el más allá de él, es decir, el infinito; pero en esto vuelve a *surgir* el término; y así se presenta la superación del infinito. Este doble eliminar, sin embargo, por un lado está puesto en general sólo como un acaecer extrínseco y un alternarse de momentos, por otro lado no está todavía puesto como *una unidad.* Cada uno de estos "más allá" es una agregación propia, un nuevo acto, de modo que ellos caen así uno fuera del otro. —Pero en el progreso infinito se presenta además también la *relación* de ellos. *Primero* está lo *finito; luego* se lo supera, y este negativo o más allá de lo finito es el infinito; *en tercer lugar* se supera a su vez esta negación, *y* surge un nuevo término, esto es, otra vez un *finito.—* Éste es el movimiento completo, que se cierra a sí mismo, el movimiento llegado al punto que constituía el comienzo. Resurge aquel *mismo de donde se había partido,* vale decir, lo finito se halla establecido otra vez; por lo tanto *ha coincidido consigo mismo,* y sólo se *ha encontrado otra vez a sí mismo en su más allá.*

El mismo caso se presenta con respecto al infinito. En el infinito surge en el más allá del término sólo un [término] nuevo, que tiene el mismo destino, esto es, el de deber verse negado. Lo que se presenta así de nuevo, es el mismo infinito que anteriormente había desaparecido en el nuevo término. El infinito, por lo tanto no se halla impulsado hacia fuera ulteriormente por medio de su eliminarse a través del nuevo término, y tampoco ha sido alejado ni por lo finito —pues éste es sólo el traspasar en el infinito— ni por sí mismo, pues ha *llegado cerca de sí.*

De este modo ambos, lo finito y el infinito, son este *movimiento* de retorno a sí por medio de su propia negación; están sólo como *mediación* en sí, y lo afirmativo de ambos contiene la negación de ambos y es la negación de la negación. —Así son ellos un *resultado,* y por lo tanto no son lo que son en la destinación de su *comienzo—;* no son lo finito una *existencia* de parte suya y el infinito una *existencia* o un *ser-en-sí* allende la existencia, vale decir, allende lo determinado como finito. Contra la unidad de lo finito y el infinito se rehúsa el intelecto tan fuertemente sólo por esto, que él presupone como *permanentes* tanto el límite y lo finito como el ser-en-sí; de este modo *pasa por alto* la negación de ambos, que está presente efectivamente en el progreso infinito, así como tampoco se da cuenta de que ambos comparecen allí sólo como momentos de un todo y que se presentan sólo [cada uno] por la mediación de su opuesto, pero esencialmente también por la mediación del eliminarse de su opuesto.

Si en primer lugar el retorno en sí ha sido considerado como retorno de lo finito hacia sí mismo, y como retorno de lo infinito hacia sí, en este mismo resultado aparece una inexactitud, que se vincula con el recién mencionado desvío del buen camino. Se toma como *punto de partida* una vez lo finito y otra vez el infinito, y sólo por este motivo surgen *dos* resultados. Pero es por completo indiferente cuál [de los dos] se tome como comienzo; y con esto cae y desaparece de por sí la diferencia que había producido la *dualidad* de los resultados. Esto se encuentra puesto igualmente en la línea del progreso infinito, ilimitada por ambos lados, donde cada uno de los momentos se presenta con una aparición igualmente

alternada, y es [asunto] totalmente extrínseco en cuál situación se lo conciba y [cuál de los dos] se tomó como comienzo. —Están ellos de manera diferente en el mismo [comienzo], pero del mismo modo sólo como momentos el uno del otro. En cuanto que ambos, lo finito y el infinito, son ellos mismos momentos del progreso, son *de manera común lo finito, y* en cuanto que se hallan a la vez de manera común negados en él y en el resultado, este resultado, como negación de aquella finitud de ambos, se llama con verdad el infinito. Su diferencia consiste así en el *doble sentido* que tienen ambos. Lo finito tiene el doble sentido de ser en primer lugar sólo lo finito *contra* el infinito que se le opone y en segundo lugar de ser *a la vez* lo finito y el infinito que se opone a él. También el infinito tiene el doble sentido de ser *uno* de aquellos dos momentos —y así representa el malo o falso infinito— y de ser el infinito en el cual aquellos dos, él mismo y su otro, son sólo momentos. El modo en que, por ende, el infinito se presenta en efecto, consiste en ser el proceso donde él se rebaja a ser sólo *una* de sus determinaciones en contra de lo finito y de este modo a ser él mismo sólo uno de los finitos; en eliminar [luego] esta diferencia de sí con respecto a sí mismo para llegar a la afirmación de sí, y en estar, por vía de esta mediación, como *infinito verdadero.*

Esta determinación del verdadero infinito no puede ser concebida en la *fórmula* ya criticada de una *unidad* de finito e in-finito. La *unidad es* una mismidad abstracta carente de movimiento, y los momentos se hallan igualmente como existentes inmóviles. Pero el infinito, en cuanto es sus dos momentos, está más bien esencialmente sólo como *devenir;* pero ahora este devenir está *determinado ulteriormente* en sus momentos. Este devenir tiene, ante todo, el ser y la nada abstractos por sus momentos; como mutación [tiene por momentos] entes que existen, el algo y el otro; y ahora, como infinito, tiene lo finito y el infinito ellos mismos como en devenir.

Este infinito, como ser-regresado-dentro-de-sí, o sea como referencia de si a sí mismo, es un *ser,* pero no un ser carente de determinación, abstracto, porque se halla puesto como *n*egando la negación. Es por lo tanto también *ser determinado,* pues contiene la negación en general y por ende la determinación. *Existe* y *existe aquí,* presente, actual. Sólo el falso infinito es el *más allá,* porque es *sólo* la negación de lo finito puesto como *real* —así es la abstracta negación primera; determinado *sólo* como negativo, no tiene en él la afirmación de la *existencia;* mantenido como sólo negativo, *no debe* ni siquiera *existir*— debe ser inalcanzable. Pero esta condición de inalcanzable no es su nobleza, sino su falta, la cual tiene su último fundamento en que lo *finito* como tal se halla mantenido como *existente.* Lo no-verdadero es lo inalcanzable; y es posible ver que un tal infinito es lo no-verdadero. —La imagen del progreso al infinito está en la *línea recta,* en cuyos dos términos solamente existe y siempre sólo existe el infinito [justamente] allí donde aquélla [línea] —a pesar de ser un existir— no existe; en cambio esta línea *sale* hacia este no-existir suyo, vale decir, a lo indeterminado. Como infinitud verdadera, curvada en sí, su imagen se convierte en el *círculo,* la

línea que se ha alcanzado a sí misma, que está cerrada y toda presente, sin *punto de comienzo y* sin *fin.*

La verdadera infinitud [considerada] así en general, en tanto *existencia* puesta como *afirmativa* frente a la negación abstracta, es la *realidad* en un sentido más alto que la determinada antes como *simple;* aquí ha logrado un contenido concreto. Lo finito no es lo real, sino que lo es el infinito. De este modo la realidad se halla ulteriormente determinada como esencia, concepto, idea, etc. Sin embargo, es superfluo repetir esa categoría anterior, tan abstracta, cual es la realidad, referida a lo más concreto y utilizarla para determinaciones más concretas de lo que ella es en sí misma. Semejante repetición, como el decir que la esencia o la idea es lo real, tiene su origen en que para el pensamiento inculto son sumamente habituales las categorías más abstractas, como ser, existencia, realidad, finitud.

La evocación de la categoría de realidad tiene aquí su motivo más determinado en cuanto que la negación, contra la cual ella constituye lo afirmativo, es aquí la negación de la negación; y con esto ella misma se halla puesta contra aquella realidad que es la existencia finita. —La negación se halla así determinada como idealidad; lo ideal[5] es lo finito tal como está en lo infinito verdadero—, esto es, como una destinación, un contenido, que es distinto, pero no *existente de manera independiente,* sino como *momento.* La idealidad tiene este significado más concreto, que no está completamente expresado por medio de la negación de la existencia finita. —Pero en relación a la realidad y a la idealidad, la oposición entre lo finito y el infinito se concibe de tal manera, que lo finito vale por lo real, y el infinito en cambio vale por lo ideal, como también el concepto se considera ulteriormente como un ideal, sin duda como algo sólo ideal, y al contrario la existencia en general, como lo real. De esta manera, por cierto que de nada vale poseer la expresión propia de lo ideal para la mencionada determinación concreta de la negación; en aquella oposición se vuelve otra vez a la unilateralidad de lo negativo abstracto, que conviene al infinito malo (o falso), y se persiste en la existencia afirmativa de lo finito.

EL TRASPASO

La idealidad puede ser llamada la *cualidad* de la infinitud; pero es esencialmente el proceso del *devenir, y* por lo tanto un traspaso: traspaso del devenir en el ser determinado, que ahora hay que indicar, Como eliminarse de la finitud, esto es, de la finitud en cuanto tal y al mismo tiempo de la infinitud sólo

---

[5] E1 texto alemán lleva: *das Medie,* no: *das Ideal; y* en nota Hegel explica que *das Ideelle* tiene, con respecto a *das Ideal,* un significado ulteriormente determinado, que es el de referirse a lo bello y lo que tiende a éste; en cambio, agrega, no hay tal diferencia de matices, por lo que toca a la realidad, entre *das Reelle y das Real.* Sin embargo semejantes distinciones de palabras y matices, propias del alemán, faltan por completo en los idiomas neolatinos, tanto para lo real como para lo ideal. [*N. del T.*]

opuesta a ella y sólo negativa, la infinitud es este retomo dentro de sí, *referencia a sí mismo, ser.* Puesto que en este ser se halla una negación, es un *ser determinado;* pero puesto que además ésta [negación] es esencialmente una negación de la negación, vale decir, la negación que se refiere a sí misma, es el ser determinado que se llama *ser-por-sí.*

NOTA 1[6]

El infinito — [entendido} según el sentido habitual, de la mala o falsa infinitud— y el *progreso al infinito,* tal como el deber ser, son la expresión de una *contradicción,* que se ofrece como *solución* y como final. Este infinito representa una primera elevación de la representación sensible por encima de lo finito en el pensamiento, que empero tiene sólo el contenido de la nada, de lo *expresamente* puesto como no-existente. Es una huida por encima de lo limitado, que no se recoge en sí misma y no sabe llevar de retorno lo negativo hacia lo positivo. Esta *reflexión incompleta* tiene las dos determinaciones del verdadero infinito —la *oposición* de lo finito y el infinito, y la *unidad* de lo finito y el infinito— completamente ante sí, pero *no unifica estos dos pensamientos;* el uno [de ellos] lleva consigo al otro de manera inseparable, pero aquélla [reflexión incompleta] sólo los hace *alternar.* La representación de esta alternación, esto es, del progreso infinito, entra por todas partes, donde se persevera en la contradicción entre la *unidad* de las dos determinaciones y la *oposición* de ellas. Lo finito es el eliminarse de sí mismo, incluye en sí su negación, la infinitud —y ésta es la *unidad* de ambos; luego se *supera* lo finito en el infinito como más allá de él —y ésta es la *separación* de ambos; pero más allá del infinito se halla otro finito —porque el más allá, el infinito, contiene la finitud— *unidad* de ambos; pero este finito es aún un negativo del infinito, *separación* de ambos, etc. —Así en la relación de causalidad la causa y el efecto son inseparables; una causa que no debe tener ningún efecto, no es una causa, tal como el efecto que no tuviera ninguna causa, ya no es efecto. Esta relación, por lo tanto, da el progreso infinito de las *causas y* los *efectos;* algo está determinado como causa, pero ésta, puesto que es un ser finito (y finito es precisa y justamente debido a su separación de su efecto) tiene ella misma una causa, vale decir, es también ella un efecto; y de este modo *aquello mismo* que era determinado como causa, se halla determinado aún como efecto, *unidad* de la causa y el efecto; ahora, lo determinado como efecto tiene de nuevo una causa, esto es, hay que *separar* la causa de su efecto y ponerla como un diferente algo —pero esta nueva causa es ella misma sólo un efecto—, *unidad* de causa y efecto; ella tiene otro por su causa— *separación* de las dos determinaciones, etc., al *infinito.*

De este modo puede darse al progreso su forma más propia. Se afirma que lo finito y el infinito son una sola unidad; esta afirmación falsa tiene que corregirse

[6] Título en el índice: *El infinito proceso.*

mediante su opuesta; ellos son absolutamente distintos y opuestos entre sí; pero esta afirmación a su vez tiene que rectificarse por medio [de la que dice] que son inseparables, que en una determinación se halla la otra, vale decir, por medio de la afirmación de su unidad, y así a continuación al infinito. —Es un requerimiento fácil, el que se hace a fin de que se entienda la naturaleza del infinito, esto es, que se tenga conciencia de que el progreso infinito, o sea el desarrollo infinito del intelecto, tiene como propia constitución la de ser la *alternación* de las dos determinaciones, vale decir, de la *unidad y* de la *separación* de los dos momentos; y que además se tenga luego conciencia de que esta unidad y esta separación son ellas mismas inseparables.

La solución de esta contradicción no consiste en el reconocimiento de la *igual exactitud y* de la igual inexactitud de ambas afirmaciones —esto representa sólo otra forma de la contradicción persistente—, sino en [el reconocimiento de] la *idealidad* de ambas, como aquélla donde las dos, en su diferencia como negaciones recíprocas, son sólo *momentos.* Aquella monótona alternación es en efecto la negación tanto de su *unidad* como de su *separación.* En ella se presenta de hecho también lo que se mostró más arriba, esto es que lo finito cae más allá de sí mismo en el infinito, pero qué se encuentra a la vez nuevamente engendrado más allá de éste, y sólo de este modo, por lo tanto, coincide consigo mismo, tal como igualmente hace el infinito —de manera que la misma negación de la negación termina por irse a la *afirmación,* resultado que se muestra por ende como su verdad y ser originario. En este ser, por lo tanto, considerado como la *idealidad* de los distintos, la contradicción no ha desaparecido abstractamente, sino que se ha resuelto y conciliado, y los pensamientos no se hallan sólo completos, sino que son *reunidos.* La naturaleza del pensar especulativo se muestra aquí como un ejemplo alegado en su manera determinada; ella consiste sólo en el comprender los momentos opuestos en su unidad. Puesto que cada uno en tal pensamiento, y sin duda de manera efectiva, muestra tener en sí mismo su opuesto, y coincidir consigo mismo, en éste, la verdad afirmativa en esta unidad que se mueve en sí misma, es el concebir juntos los pensamientos, en su infinitud —la relación hacia sí misma, pero no la inmediata, sino la infinita.

La esencia de la filosofía ha sido puesta a menudo, por los que están ya familiarizados con el pensamiento, en la tarea de contestar a la pregunta: *¿cómo el infinito sale de sí mismo y llega a la finitud?* —Esto se cree, no puede hacerse *comprensible.* El infinito, hasta cuyo concepto hemos llegado, tendrá que *determinarse ulteriormente* en el progreso de esta exposición y mostrar en él, en toda la variedad de sus formas, lo requerido, vale decir (si uno quiere expresarse de esta manera) *cómo* él [infinito] *llega* a la *finitud.* Aquí nosotros consideramos tal problema sólo en su inmediación y con respecto al sentido, ya considerado, que el infinito suele tener.

De la contestación a esta pregunta debe depender en general *si se da una filosofía; y* puesto que se afirma que se quiere todavía permitir que se llegue a ella, se cree a la vez poseer en la misma pregunta una especie de problema

hostigador, un talismán invencible por cuyo medio se puede estar firme y seguro contra la contestación, y por lo tanto contra la filosofía y la posibilidad de llegar a la misma. —Con respecto a otros objetos se presupone una cultura a fin de saber *preguntar,* pero todavía más con respecto a objetos filosóficos, a fin de lograr una respuesta que no sea la que dice que la pregunta carece de toda importancia.

Suele exigirse, con respecto a tales preguntas, la concesión equitativa de que el asunto no dependa de las palabras, sino que en una u otra manera de expresión, pueda entenderse adonde va a parar el problema. Expresiones propias de la representación sensible, como *salir* y otras semejantes, que se utilizan en la pregunta, despiertan la sospecha de que esta pregunta provenga del terreno de la representación ordinaria, y que también para la contestación se esperen representaciones que son corrientes en la vida común y la forma de una comparación sensible.

Si en lugar de lo infinito se toma el ser en general, parece más fácilmente concebible la *determinación* del *ser,* o una negación o una finitud en él. El ser, sin duda, es él mismo lo indeterminado; pero no se halla en él expresado inmediatamente que sea lo opuesto de lo determinado. El infinito, al contrario, contiene esto expresamente; es lo *no-finito.* La unidad de lo finito y el infinito parece por ende inmediatamente excluida; la reflexión incompleta se muestra, pues, sumamente reacia a esta unidad.

Pero ya se ha mostrado, y aun sin entrar más en la determinación de lo finito y el infinito, es evidente de modo inmediato, que el infinito, en el sentido en que se halla tomado por aquella reflexión —vale decir como opuesto a lo finito— precisamente porque le es opuesto, tiene en él su otro, y por lo tanto ya es limitado y finito él mismo, o sea, es el falso infinito. La respuesta a la pregunta: *¿cómo el infinito se convierte en finito?,* es por lo tanto la siguiente, que no *se da* un infinito que sea *primero* infinito, y sólo luego tenga la necesidad de convertirse en finito y llegar a la finitud, sino que él es por sí mismo ya tanto finito como infinito. En cuanto que la pregunta admite que el infinito esté de un lado por sí, y que lo finito que ha salido de él en la separación —o de donde haya venido— sea verdaderamente separado de él, —entonces habrá que decir, más bien, que tal separación es *inconcebible.* Ni tal finito, ni tal infinito tienen verdad; pero lo no-verdadero es inconcebible. Sin embargo, hay que decir al mismo tiempo que ellos son concebibles; la consideración de ellos —aun tal como se hallan en la representación, es decir, que en el uno está la determinación del otro o sea, la simple intuición de esta inseparabilidad de ellos, significa concebirlos; esta *inseparabilidad* es *su concepto*—. Por el contrario en la *independencia* de aquel infinito y aquel finito, dicha pregunta presenta un contenido no verdadero y contiene ya en sí una relación no verdadera del mismo contenido. Por lo tanto no hay que contestar tal pregunta, sino que hay que negar más bien las falsas presuposiciones que ella contiene, vale decir la pregunta misma. Por medio de la pregunta acerca de la verdad de aquel infinito y finito se cambia el punto de vista, y este cambio vuelve a llevar hacia la primera pregunta la dificultad que ésta debía engendrar. Aquella *pregunta* nuestra resulta *nueva* para la reflexión de

donde surge la primera pregunta, pues semejante reflexionar no contiene el interés especulativo, que por sí mismo y antes de relacionar las determinaciones, trata de conocer si éstas, tal como se hallan presupuestas, son algo verdadero. Pero cuando se reconoce la no verdad de aquel infinito abstracto y de lo finito que debería permanecer igualmente por su lado, entonces hay que decir, acerca del salir desde lo finito hacia el infinito, que el infinito *sale* hacia la finitud, precisamente porque no tiene ninguna verdad y ninguna consistencia en sí, dado que se lo concibe como unidad abstracta y así, viceversa, lo finito *entra* en el infinito por el motivo mismo de su nulidad. O más bien, hay que decir que el infinito eternamente ha salido hacia la finitud, y que no existe en absoluto, como tampoco [existe] el puro *ser,* sólo por sí, sin tener su otro *en sí mismo.*

Aquella pregunta: ¿cómo el infinito sale hacia lo finito? puede contener todavía la presuposición ulterior, que el infinito *en sí* cierre lo finito dentro de sí, de modo que sea en sí la unidad de sí mismo y de su otro, de modo que la dificultad se refiera esencialmente a la *separación,* como la que se contrapone a la presupuesta unidad de ambos. En esta presuposición tiene otra forma la oposición en la cual nos mantenernos firmes; vale decir, la *unidad y* la *diferencia* se vuelven separadas y aisladas una de otra. Pero cuando aquella unidad no se halla tornada como la unidad abstracta indeterminada, sino —igual que en aquella presuposición— como la unidad determinada de lo finito y el *infinito,* entonces ya se presenta allí la distinción de los dos —una distinción que no consiste en un dejarlos ir ambos a la vez hacia una independencia separada, sino en un dejarlos estar como *ideales* en la unidad. Esta *unidad* del infinito y lo finito, y la *distinción* de uno y otro son tan inseparables como lo son la finitud y la infinitud.

NOTA 2[7]

La proposición que lo *finito es ideal,* constituye el *idealismo.* El idealismo de la filosofía no consiste en nada más que en esto: no reconocer lo finito como un verdadero existente. Cada filosofía es esencialmente un idealismo, o por lo menos lo tiene como su principio, y el problema entonces consiste sólo [en reconocer] en qué medida ese principio se halla efectivamente realizado. La filosofía es [idealismo] tanto como la religión; porque tampoco la religión reconoce la finitud como un ser verdadero, como un último, un absoluto, o bien como un no-puesto, inengendrado, eterno. La oposición de la filosofía idealista y la realista carece por lo tanto de significado. Una filosofía que atribuye a la existencia finita en cuanto tal un ser verdadero, último y absoluto, no merece el nombre de filosofía; los principios de las filosofías antiguas o modernas, el agua o la materia o los átomos son *pensamientos,* universales, ideales, no cosas tal como se encuentran de manera inmediata, vale decir, en su individualidad sensible. Incluso aquella agua de Tales no [es tal]; pues, si bien es aún el agua empírica, es además a la vez lo

[7] Título en el índice: *El idealismo.*

en-sí o la *esencia* de todas las otras cosas, y éstas no son independientes, fundamentadas en sí, sino *puestas* por un otro, el agua; vale decir, son ideales. Así como anteriormente el principio, lo universal ha sido llamado lo *ideal,* y aun más, tiene que ser llamado *ideal* el concepto, la idea, el espíritu, y así como que luego las cosas sensibles individuales se hallan como *ideales,* vale decir como eliminadas, en el principio, en el concepto y aun más en el espíritu, de igual modo hay que hacer observar previamente en esto la misma duplicidad que se ha mostrado en el infinito; vale decir que una vez lo ideal es lo concreto, lo existente de verdad, y otra vez al contrario sus momentos son igualmente lo ideal, lo eliminado en él; pero en realidad se trata sólo de un único todo concreto, del cual son inseparables los momentos.

Por "lo ideal" se entiende especialmente la forma *de la representación;* y lo que se halla *en* mi representación en general o *en el* concepto, *en* la idea, *en* la imaginación, etc., se lo llama *ideal,* de modo que ideal en general vale también para las imaginaciones —esto es, para las representaciones que no sólo son distintas de lo real, sino que esencialmente *no* deben ser reales. En efecto, el espíritu es, en general, el propio *idealista;* en él, ya en cuanto es quien siente, se representa, y más aun en cuanto es quien piensa y concibe, el *contenido* no está como la llamada *existencia real;* en la simplicidad del yo, tal ser exterior se halla sólo eliminado, existe *para mí,* está *idealmente* en mí. Este idealismo subjetivo, ya sea como el idealismo inconsciente de la conciencia en general, ya sea conscientemente expresado y establecido como principio, se dirige sólo hacia la *forma* de la representación, según la cual tal contenido es mío. Esta forma se halla afirmada en el idealismo sistemático de la subjetividad como la única verdadera, la forma exclusiva frente a la forma de la objetividad o realidad, esto es, la de la *existencia exterior* de aquel contenido. Tal idealismo es formal, pues no tiene en cuenta el *contenido* del representarse o del pensar, que en él puede permanecer totalmente en su finitud, en el representarse o en el pensar. Con tal idealismo no se pierde nada, tanto porque se halla conservada la realidad de tal contenido finito, esto es, la existencia repleta de finitud, *como* porque, si se abstrae de ella, no debe darse ninguna importancia a ese contenido *en sí.* Y con él no se ha ganado nada, precisamente porque no se ha perdido nada, porque el yo, la representación, el espíritu permanece llenado con el mismo contenido de la finitud. La oposición de las formas de subjetividad y objetividad es por cierto una de las finitudes; pero el contenido, tal como se halla acogido en la sensación, la intuición o también en el elemento más abstracto de la representación y del pensamiento, contiene las finitudes en su plenitud, las cuales, con la exclusión de aquella sola y única manera de la finitud que es la forma de lo subjetivo y lo objetivo, no han sido todavía de ningún modo expulsadas ni mucho menos han caído por sí mismas.

TERCER CAPITULO

EL SER PARA SÍ

EN EL *ser-para-sí* está *cumplido el ser cualitativo;* es el ser infinito. El ser del comienzo se halla carente de determinación. El ser determinado es el ser eliminado, pero eliminado sólo de manera inmediata. Contiene por lo tanto, ante todo, sólo la negación primera, inmediata ella misma; sin duda que el ser se halla igualmente conservado, y los dos se unifican en el ser determinado en una unidad simple, pero precisamente por esto son en sí todavía *desiguales* uno respecto al otro, *y* su unidad *no está puesta todavía.* El ser determinado, por ende, es la esfera de la diferencia, del dualismo, el campo de la finitud. La determinación es la determinación como tal, un ser determinado relativo, no absoluto. En el ser-para-sí la diferencia entre el ser y la determinación o negación se halla puesta e igualada; cualidad, ser otro, término, tal como realidad, ser-en-sí, deber ser, etc. —son las figuraciones imperfectas de la negación en el ser, como aquéllas donde se halla todavía en la base la diferencia de los dos. Pero en cuanto en la finitud la negación ha traspasado a la infinitud, en la *puesta* negación de la negación, ella es la simple referencia a sí misma y por lo tanto es en sí misma la igualación con el ser— el *absoluto ser determinado.*

El ser-para-sí es *en primer lugar* un inmediato existente-para-si, un *Uno. En segundo lugar* el Uno traspasa en la *multiplicidad de los unos* —lo cual es *repulsión,* y este ser-otro de lo uno se elimina en la idealidad del mismo- lo cual es *atracción.*

En tercer lugar la determinación recíproca de la repulsión y atracción, por la que ellas se derrumban en el equilibrio, y la cualidad, que en el ser-para-sí se había impulsado hasta su extremo, traspasan a la *cantidad.*

A. EL SER-PARA-SÍ COMO TAL

El concepto universal del ser-para-sí se ha manifestado. Sólo habría que mostrar que a aquel concepto corresponde la representación que nosotros vinculamos con la expresión *ser-para-sí,* a fin de vemos autorizados a utilizarla para aquel concepto. Y así aparece exactamente; decimos, pues, que algo está para sí, en cuanto que elimina el ser-otro, su relación y comunidad con el otro, esto es, las ha rechazado y ha abstraído de ellas. El otro existe para él sólo *como*

un eliminado, como un *momento suyo;* el ser-para-sí consiste en esto: que se ha salido más allá del límite, más allá de su propio ser otro, de modo que, en cuanto es esta negación, es el *retorno* infinito en sí. La conciencia contiene ya como tal en sí misma la determinación del ser-para-sí, en cuanto que se *representa* un objeto que siente, intuye, etc., vale decir, cuyo contenido tiene *en sí; y* de tal manera este contenido existe como *ideal.* La conciencia en su mismo intuir y, en general, en su complicarse con su negativo, esto es, con el otro, permanece *en sí misma.* El ser-para-sí es el comportamiento polémico, negativo contra el otro que limita; y por medio de esta negación de él es el ser-reflejado-dentro-de-sí, aun cuando, *al lado* de este retomo de la conciencia en sí y de la idealidad del objeto, se conserva también todavía la *realidad* de este objeto, en cuanto se lo conoce *a la vez* como una existencia exterior. La conciencia es de este modo *la que aparece* o sea el dualismo de conocer por un lado un objeto diferente de ella y exterior y, por otro lado, de estar por sí misma, de tener el objeto en ella idealmente, de estar no sólo en tal otro, sino también en sí misma dentro de este otro. La *autoconciencia*, al contrario, es el *ser-para-sí* como *cumplido y puesto;* aquel aspecto de la relación hacia un *otro,* o sea hacia un objeto exterior, se halla alejado. La autoconciencia, de este modo, es el ejemplo más próximo de la presencia de la infinitud —de una infinitud, por cierto, siempre abstracta, que sin embargo posee a la vez por todo otro respecto una determinación más concreta que la del ser-para-sí en general, cuya infinitud tiene todavía en todo respecto una determinación sólo cualitativa.

a) Ser-determinado y ser-para-sí.

El ser-para-sí, tal como ya se recordó, es la infinitud que se ha derrumbado en el simple ser; es un *ser-determinado,* en cuanto que la naturaleza negativa de la infinitud, que es negación de la negación, se halla, en la forma ya puesta de la *inmediación* del ser, sólo como negación en general, como simple determinación cualitativa. Pero el ser, en tal determinación, donde es ser determinado, se halla en seguida también distinto del mismo ser-para-sí, que es sólo ser-para-sí, en cuanto su determinación es aquélla infinita. Sin embargo, el ser determinado es a la vez un momento del ser-para-sí, pues éste contiene de todos modos también el ser afectado por la negación. De esta manera la determinación, que en el ser determinado como tal, es un *otro* y un *ser-para-otro,* se ha replegado en la unidad infinita del ser-para-sí, y el momento del ser determinado se presenta en el ser-para-sí como *ser-para-uno.*

b) Ser-para-uno.

Este momento expresa cómo lo finito está en su unidad con el infinito, o sea como ideal. El ser-para-sí no tiene *en él* la negación como una determinación o un término, y por lo tanto tampoco la tiene como referencia a un ser determinado diferente de él. En cuanto este momento ha sido indicado ahora como *ser-para-*

uno, no está todavía presente nada para lo cual existiese —no está el uno, del cual sería un momento. No se halla en efecto todavía fijado algo por el estilo en el ser-para-sí; aquello para el cual algo sería (-y aquí no hay ningún algo—), y que debería en general ser el otro lado, es de igual manera, un momento, es él mismo sólo un ser-para-uno, no es todavía un uno. —De este modo se presenta todavía una indiferencia entre los dos aspectos que podían ofrecerse en el ser-para-uno; hay sólo un único ser-para-otro, y porque hay sólo un único ser-para-otro éste es también sólo ser-para-uno; hay sólo una única idealidad, de aquello para lo cual o en lo cual una determinación debería existir como momento, y de aquello que debería ser momento en él. Así el *ser-para-uno* y el *ser-para-sí* no constituyen de ningún modo determinaciones verdaderas una contra la otra. En cuanto la diferencia es admitida por un instante y se habla aquí de un *existente-para-sí,* este existente-para-sí mismo es aquel que, como ser-eliminado desde el ser-otro, se refiere a sí como al otro eliminado, y por lo tanto es *para-uno;* en su otro se refiere sólo a sí. Lo ideal es necesariamente *para-uno,* pero no es para un *otro;* lo uno, para el cual es, es sólo él mismo. —Por lo tanto el yo, o el espíritu en general, o Dios, son ideales, porque son infinitos; pero como existentes-para-sí, no son idealmente distintos de lo que es para-uno. De este modo, en efecto, serían sólo inmediatos, o, de manera más exacta, serían un ser determinado y un ser-para-otro, pues lo que sería para ellos no sería ellos mismos, sino un otro si el momento del ser-para-uno no debiese competerles. Dios, por lo tanto, es *para-sí,* en cuanto que es él mismo lo que es *-para-él.*

El ser-para-sí y el ser-para-uno no son, pues, significados diferentes de la idealidad, sino que son momentos esenciales e inseparables de ella.

NOTA[1]

La expresión de nuestro idioma [alemán], que al comienzo aparece asombrosa, para la pregunta referente a la cualidad: *qué para una cosa* es algo, destaca el momento aquí considerado, en su reflexión-dentro-de-sí. Esta expresión en su origen es idealista pues uno no pregunta qué es esta cosa A *para otra* B, ni qué es este hombre para otro hombre; sino qué es *esto para una cosa,*

---

1 El titulo que esta nota lleva en el índice: *La expresión: ¿cuál para uno?* tiene su explicación en el primer párrafo, suprimido por el traductor francés como muchos otros párrafos del texto hegeliano, y suprimido también por el traductor italiano, quien sin embargo justifica su decisión alegando que para el lector italiano no tiene ninguna utilidad esta observación idiomática, relativa a una locución alemana. Sin embargo, la supresión del párrafo impide al lector la comprensión del título dado en el índice; además —lo que más importa— Hegel busca en el idioma confirmaciones *y* pruebas de sus conceptos. Por lo tanto para el conocimiento de sus ideas y de su método tienen su importancia también estos párrafos eliminados en las otras traducciones. [*N. del .T.*]

para un hombre, así que este ser-para-uno ha vuelto a la vez a esta cosa a este hombre mismo, y aquello *que es y* aquello *para lo cual* es, son uno solo y lo mismo —una identidad tal como la que debe considerarse también la idealidad.

La idealidad compete ante todo a las determinaciones eliminadas, en tanto diferentes de aquello *donde* son eliminadas, y que puede al contrario considerarse como real. Pero de este modo lo ideal vuelve a ser uno de los momentos y lo real el otro, pero la idealidad consiste en esto: que ambas determinaciones son de igual manera sólo *para uno, y* valen sólo para *uno,* la cual *única* idealidad es por lo tanto indistintamente realidad. En este sentido la autoconciencia, el espíritu, Dios, son lo ideal, como infinita referencia puramente a sí. —El yo está para el yo, ambos son lo mismo, el yo se halla mencionado dos veces, pero así cada uno de los dos está sólo para-uno, es ideal; el espíritu está sólo para el espíritu, Dios sólo para Dios, y sólo esta unidad es Dios, Dios como espíritu. —Pero la autoconciencia entra como conciencia en la distinción *de sí y* de un *otro* —o sea [en la distinción] de su idealidad, donde es representativa, y de su realidad, en cuanto su representación tiene un contenido determinado, que tiene todavía el aspecto de ser conocido como lo negativo no eliminado, o sea como una existencia.

Sin embargo el llamar al pensamiento, al espíritu, o a Dios sólo un ideal, presupone el punto de vista, desde el cual la existencia finita vale como lo real y lo ideal o el ser-para-uno tiene sólo un sentido unilateral.

En una nota anterior (2ª del cap. 29) se ha enunciado el principio del idealismo y se dijo que en una filosofía importa entonces más precisamente [ver] en qué medida el principio se halla realizado. Acerca de la manera de esta realización puede todavía hacerse una observación ulterior en relación a la categoría en que ahora estamos. Esta realización depende en primer lugar de lo siguiente: si al lado del ser-para-sí no permanece todavía la existencia finita subsistiendo como independiente; pero además [depende de] si en el infinito se halla puesto ya por sí mismo el momento: *para-uno,* es decir, un comportamiento de lo ideal hacia sí mismo como ideal. Así el ser eleata o la sustancia de Spinoza son sólo la negación abstracta de toda determinación, sin que en esta misma [negación] sea puesta la idealidad. —En Spinoza, tal como se mencionará más adelante, la infinitud es sólo la *afirmación* absoluta de una cosa, y por lo tanto sólo la unidad inmóvil; la sustancia, por ende, no llega ni una sola vez hasta la determinación del ser-para-sí, ni mucho menos a las del sujeto y del espíritu. El idealismo del noble *Malebranche* es más explícito en sí; y contiene los siguientes pensamientos fundamentales: puesto que Dios encierra en él todas las verdades eternas, las ideas y las perfecciones de todas las cosas, de modo tal que éstas son sólo las *suyas,* nosotros las vemos sólo en él. Dios despierta en nosotros nuestras sensaciones de los objetos mediante una acción que no tiene nada de sensible, donde nosotros imaginamos que alcanzamos del objeto no sólo su idea, que representa su esencia, sino también la sensación de su existencia *(De la recherche de la Vénté, Eclairc. sur la nature des idees,* etc.). Así, pues, como las verdades eternas y las ideas (esencialidades) de las cosas, también su existencia se halla en

Dios, es una existencia ideal, no una real; si bien, como objetos nuestros, son sólo *para uno.* Este momento del idealismo explícito y concreto, que falta en Spinoza, se presenta aquí en cuanto la idealidad absoluta se halla determinada como saber. Por puro y hondo que sea este idealismo, sin embargo, aquellas relaciones, por una parte contienen todavía mucho de indeterminado para el pensamiento, pero por otra parte su contenido en seguida es totalmente concreto (en seguida aparecen en él el pecado y la redención, etc.); la determinación lógica de la infinitud, que debería ser el fundamento de todo esto, no se halla realizada por sí, y de este modo aquel idealismo elevado y pleno es sin duda el producto de un puro espíritu especulativo, pero todavía no de un puro pensamiento especulativo, el cual solamente da el verdadero fundamento.

El idealismo *leibniziano* permanece más en lo interior de los términos del concepto abstracto. —La sustancia *representativa de Leibniz, la mónada,* es esencialmente ideal. El representarse constituye un ser-para-sí, en el cual las determinaciones no son términos, y por lo tanto no son una existencia sino sólo momentos. El representarse es sin duda igualmente una determinación más concreta, pero no tiene aquí ningún significado ulterior sino el de la idealidad; pues en Leibniz aun lo inconsciente en general se representa y percibe. En este sistema, por lo tanto, se halla eliminado el ser-otro; el espíritu y el cuerpo, o sea las mónadas en general, no son otros uno respecto al otro, no se terminan, no tienen ningún influjo el uno sobre el otro; son suprimidas en general todas las relaciones que tienen por fundamento una existencia. La multiplicidad es sólo una multiplicidad ideal e interior, la mónada se halla referida allí sólo a sí misma, las transformaciones se desarrollan en su interior y no son de ninguna manera relaciones de ella hacia otra. Lo que de acuerdo con la determinación real se toma como relación existente de las mónadas una hacia otra, es un devenir independiente, sólo *simultáneo,* encerrado en el ser-para-si de cada una. Que se dé una *pluralidad de mónadas,* que ellas sean, pues, también determinadas como otras, no concierne a la mónada misma; esto es sólo la reflexión de un tercero, que cae fuera de ellas; ellas no son *en ellas mismas recíprocamente otras;* el ser-para-sí se mantiene puro, sin [implicar la condición de estar] *al lado* de una existencia. —Sin embargo, aquí está a la vez lo imperfecto de este sistema. Las mónadas de este modo son representativas sólo *en sí,* o *en Dios* como mónada de las mónadas, o *también en el sistema.* Se presenta igualmente el ser-otro; caiga dondequiera, en la representación misma, o como quiera sea determinado el tercero que las considere como otras, como muchas. La multiplicidad de su existencia es sólo excluida, y por cierto que sólo momentáneamente; las mónadas son puestas sólo mediante la abstracción de tal modo que sean no-otras. Si es un tercero el que pone su ser-otro, entonces es también un tercero quien elimina su ser-otro, mas todo este *movimiento que las convierte en ideales,* cae fuera de ellas. Pero dado que puede recordarse a este propósito, que este movimiento del pensamiento mismo cae todavía en el interior de una mónada representativa, entonces hay que recordar a la vez que precisamente *el contenido* de un tal pensamiento es *en sí mismo exterior a sí.* Se ha pasado inmediatamente de la

unidad de la idealidad absoluta (la de la mónada de las mónadas) de manera incomprensible (por medio de la representación del acto creador) a la categoría de la *multiplicidad* abstracta (carente de relación) de la existencia, y de ésta, de manera igualmente abstracta, se ha vuelto hacia aquella unidad. La idealidad, el representarse en general, queda siendo algo formal, tal como igualmente el representarse espiritualizado en la conciencia. Así como en la fantasía citada arriba, de Leibniz, acerca de la aguja magnética —que si poseyera una conciencia, consideraría su dirección hacia el norte como una determinación de su libertad— la conciencia se halla pensada sólo como una forma unilateral, que es indiferente hacia su determinación y contenido, de igual modo en las mónadas la idealidad es una forma que permanece exterior a su multiplicidad. La idealidad tiene que ser inmanente a ellas, su naturaleza tiene que ser el representarse; pero por un lado su comportamiento es su armonía que no cae en su existencia, y por lo tanto es preestablecida; por otro lado esta *existencia* suya no está concebida como un ser-para-otro, ni tampoco como idealidad, sino que es determinada sólo como abstracta multiplicidad. La idealidad de la multiplicidad y la ulterior determinación de ella hacia la armonía no se tornan inmanentes ni pertinentes a esta misma multiplicidad.

Otro idealismo, como por ejemplo el de Kant y de Fiare, no sale más allá del *deber ser o* del *infinito progreso y* permanece en el dualismo del existir y del ser-para-sí. En estos sistemas la cosa-en-sí o el infinito choque penetra de inmediato sin duda en el yo y se convierte sólo en *un para-el-mismo;* poco procede de un libre-ser-otro que persevera como negativo ser-en-sí. El yo se halla por tanto determinado como lo ideal, como existente-para-sí, como relación infinita hacia sí; pero el *ser-para-uno* no se completa hasta e! desaparecer de aquel más allá o la orientación hacia el más allá.

c) Uno.

El ser-para-sí es la simple unidad de sí mismo y de su momento, el ser-para-uno. Está presente sólo una determinación, la referencia-a-sí-mismo del eliminarse. Los *momentos* del ser-para-sí han vuelto a caer en la *indistinción*, que es inmediación o ser, pero una *inmediación* que se fundamenta en el negar, que está puesto como su determinación El ser-para-sí de esta manera es un *existente-para-si, y* en cuanto en esta inmediación desaparece su significado interior, es el término totalmente abstracto de sí mismo, *lo uno.*

Puede llamarse la atención, de manera previa, sobre la dificultad que se halla en la exposición siguiente del *desarrollo* de lo uno, y sobre el fundamento de esta dificultad. Los *momentos* que constituyen el *concepto* de lo uno como ser-para-sí se separan en él *uno del otro;* ellos son: 1. la negación en general; 2. *dos* negaciones; 3. [negaciones,] por lo tanto de dos que son *lo mismo*; 4. y que son absolutamente opuestos; 5. la referencia a sí, la identidad como tal; 6. referencia *negativa y* sin embargo referencia *a sí mismo.* Estos momentos se separan aquí uno de otro porque la forma de la *inmediación*, o sea del *ser*, penetra en el ser-

para-sí como existente-para-sí; por medio de esta inmediación *cada* momento *se halla puesto* como *una determinación propia, existente, y* sin embargo ellos son, a la vez, *inseparables.* Por lo tanto debe decirse acerca de cada determinación igualmente su contrario; esta contradicción es la que produce la dificultad en la abstracta *constitución de los momentos.*

B. UNO Y MÚLTIPLE

Lo uno es la simple referencia del ser-para-sí a sí mismo, en la cual sus momentos han recaído dentro de sí y por lo tanto él tiene la forma de la inmediación y sus momentos, por ende, se vuelven ahora *existentes.*

En tanto referencia de lo *negativo* a sí, lo uno es un determinar —y en tanto referencia *a sí*, es un infinito *auto*-determinar. Pero debido a la inmediación desde ahora existente, estas *diferencias* ya no existen sólo como momentos de un autodeterminar único y mismo sino que son puestas a la vez como *existentes.* La *idealidad* del ser-para-sí, como totalidad, se trastrueca así primeramente en la *realidad,* y sin duda en la realidad más firme, más abstracta, como *uno.* El ser-para-sí constituye *en lo uno la puesta* unidad del ser y del ser determinado, como la absoluta unificación de la relación hacia otro y de la relación hacia sí; pero luego entra también la determinación del ser *contra* la destinación de la *infinita negación,* contra la autodestinación, de modo que, lo que lo uno es *en sí,* ahora está sólo *en él,* y lo negativo por lo tanto es un otro como distinto de él. Lo que se muestra *presente* como distinto de él es su propio determinarse a sí mismo; su unidad consigo mismo, tal como diferente de sí, se halla rebajada a una *relación* y como unidad *negativa* es negación de sí mismo como de un otro y *exclusión* de lo uno como de un otro con respecto a sí. [esto es, con respecto] a lo Uno.

a) Lo uno en él mismo.

En él mismo lo uno en general *existe;* este ser suyo no es un ser determinado, no es una determinación como referencia a otro, no es una constitución —sino esto: el haber negado esta esfera de categorías. Lo uno por lo tanto no es capaz de convertirse en ningún otro; es *inmutable.*

Es indeterminado, sin embargo, ya no como el ser; su indeterminación es la determinación que es una referencia a sí mismo, un absoluto ser determinado; un *puesto* ser dentro-de-sí. Como negación que, según su concepto, se refiere a sí misma [lo uno] tiene su diferencia en él —una dirección que marcha desde sí hacia lo exterior respecto a otro, pero que inmediatamente se vuelca, porque según este momento del autodeterminarse no hay ningún otro hacia el cual pueda proceder y así ella ha efectuado un retorno dentro de sí.

En esta simple inmediación ha desaparecido la mediación del ser determinado y de la misma idealidad, y con ella toda distinción y multiplicidad. No hay *nada*

en él; esta *nada,* que es la abstracción de la referencia a sí mismo, se halla aquí distinta del mismo ser-dentro-de-sí. Es un *puesto,* porque este ser-dentro-de-sí ya no es lo simple de algo, sino que tiene la destinación de ser concreto en tanto mediación. Pero en tanto abstracto es sin duda idéntico con lo uno, pero distinto de la destinación de éste. Así esta nada, puesta como *en lo uno,* es la nada como *vacío.* Lo vacío es de este modo la *cualidad* de lo Uno en su inmediación.

b) Lo uno y el vacío.

Lo uno es el vacío como referencia abstracta de la negación a sí misma. Pero el vacío, en tanto es la nada, es diferente en absoluto de la simple inmediación, o del ser también afirmativo de lo uno; y en tanto ellos están en una relación, y precisamente [en la relación] de lo uno mismo, se halla *puesta* su diversidad. Pero al ser diferente de lo existente, la nada como vacío se halla *fuera* de lo uno existente.

El ser-para-sí, en tanto se ha determinado de este modo como lo uno *y* el vacío, ha alcanzado otra vez un *ser determinado.* —Lo uno y el vacío tienen la referencia negativa a sí por su común *y* simple terreno. Los momentos del ser-para-sí se separan de esta unidad, se vuelven exteriores; y en tanto se introduce, por medio de la *simple* unidad de los momentos, la determinación del *ser,* ésta se rebaja a sí misma a la situación de *un sólo* lado, y por ende a la existencia, y de este modo su otra determinación, la negación en general, se contrapone igualmente como existencia de la nada, esto es, como el vacío.

NOTA[2]

Lo uno, en esta forma del ser determinado, es d. grado de la categoría que entre los antiguos se presentó como el *principio atomístico,* según el cual la esencia de las cosas consiste en los átomos y el *vacío* (*τά άτομον* o bien *τά άτομα καί το κενόν).* La abstracción que ha alcanzado a esta forma, ha logrado una determinación mayor que el *ser* de Parménides y el *devenir* de Heráclito. *Por muy alto* que ella se coloque, al convertir esta simple determinación de lo uno y del vacío en principio de todas las cosas, al reducir la infinita multiplicidad del universo a esta simple oposición y al atreverse a reconocer aquélla por medio de ésta, resulta igualmente *fácil* para el reflexionar representativo el representarse *aquí* el átomo, y *allí al lado* el vacío. No hay que asombrarse, pues, que el principio atomista se haya conservado en toda época; la relación, igualmente trivial y exterior, de la *composición,* que debe todavía agregársele a fin de alcanzar la apariencia de un concreto y de una multiplicidad, es tan popular como los átomos mismos y el vacío. Lo uno y el vacío son el ser-para-sí, el sumo ser-dentro-de-si cualitativo, caído en la completa *exterioridad;* la inmediación o el

---

[2] Título en el índice: *El atomismo.*

ser de lo uno, por ser éste la negación de todo ser-otro, se halla puesta, para no ser ya determinable ni mudable; y por su absoluto rigor toda determinación, multiplicidad, conexión queda siendo, pues, una relación absolutamente exterior.

El principio atomista no permaneció sin embargo en tal exterioridad entre los primeros pensadores que lo concibieron, sino que tuvo además de su abstracción una determinación especulativa en esto: que el *vacío* fue reconocido como *fuente* del *movimiento;* lo cual constituye una relación entre los átomos y el vacío completamente distinta a su puro estar uno al lado del otro y a la indiferencia de estas dos determinaciones una frente a la otra. Que el vacío sea la fuente del movimiento no tiene el sentido fútil de que algo pueda moverse sólo en un espacio vacío y no en un espacio ya llenado, pues en un espacio tal ya no encontraría ningún lugar abierto. —Al entenderlo así el vacío sería sólo el presupuesto o la condición, no el *fundamento* (o motivo) del movimiento, y del mismo modo también el movimiento mismo sería presupuesto como presente y seria olvidado lo esencial, esto es, su motivo. La manera de ver según la cual el vacío constituiría la causa del movimiento, contiene el pensamiento más hondo, de que en lo negativo en general está el fundamento del devenir, de la inquietud del automovimiento —en tal sentido, empero, lo negativo tiene que tomarse como la verdadera negatividad del infinito. —El vacío es *fundamento del movimiento* sólo como referencia *negativa* de lo uno a su *negativo,* o sea a lo uno, vale decir a sí mismo, que sin embargo está puesto como existente.

Pero por lo demás las determinaciones ulteriores de los antiguos con respecto a una forma y posición de los átomos y a la dirección de su movimiento, son arbitrarias y exteriores y están además en contradicción directa con la determinación fundamental de los átomos. Los átomos, principio de la suma exterioridad y por lo tanto de la suma carencia de concepto, afectan [desfavorablemente] a la física en la teoría de las moléculas y partículas, tanto como a la ciencia política, que toma como punto de partida la voluntad particular de los individuos.

c) Muchos unos.

REPULSIÓN

Lo uno y el vacío constituyen el ser-para-sí en su más inmediato ser determinado. Cada uno de estos momentos tiene por su determinación la negación y al mismo tiempo está puesto como un ser determinado. Según aquélla [determinación negativa lo uno y el vacío son la *relación* de la negación hacia la negación como de un otro hacia su otro; lo uno es la negación en la determinación del ser, el vacío la negación en la determinación del no-ser. Pero lo uno es esencialmente sólo relación hacia sí como *negación* referente, vale decir, es él mismo aquello que debe ser el vacío fuera de él. Pero ambos se hallan *puestos* como una *existencia* afirmativa, lo uno como el ser-para-sí en cuanto tal, lo otro como existencia indeterminada en general, y [ambos] como refiriéndose

uno a otro como a una *otra existencia.* El ser-para-sí de lo uno es, sin embargo, esencialmente la idealidad de la existencia y del otro; no se refiere como a un otro, sino sólo *a sí.* Pero en tanto el ser-para-sí se halla fijado como uno, como *existente* para sí, como *inmediatamente* presente, su relación *negativa hacia sí* es a la vez relación hacia un *existente; y* puesto que es también [relación] negativa, aquello, a lo cual él se refiere, permanece determinado como una *existencia* y un *otro;* y el otro, como referencia esencialmente *a sí mismo,* no es la negación indeterminada, como vacío, sino que es igualmente *uno.* Lo uno, por ende, es un *devenir muchos unos.*

Pero, en realidad, esto no es tanto un *devenir,* pues el devenir es un traspasar desde el *ser* en la *nada;* al contrario lo *uno* se convierte sólo en lo *uno.* Lo uno que es referido contiene lo negativo como referencia, lo tiene, pues, *en* él mismo. En lugar del devenir hay pues presente en primer lugar la propia referencia inmanente de lo uno; y en segundo lugar, como ésta [referencia] es negativa y lo uno es a la vez un existente, lo uno se rechaza a sí mismo lejos *de sí.* La referencia negativa de lo uno a sí mismo es *repulsión.*

Esta repulsión, en tanto es el poner a *muchos unos,* pero por medio de lo uno mismo, es el propio salir-fuera-de-sí de lo uno, pero hacia tales [seres] fuera de él, que son ellos mismos sólo unos. Es ésta la repulsión según el concepto, la repulsión existente *en sí.* La segunda repulsión es diferente de ésta, y es la que se asoma en seguida a la representación de la reflexión exterior, no como generación de los unos, sino sólo como el recíproco mantenerse alejados de unos que son presupuestos y ya *presentes.* Hay que ver, por lo tanto, cómo aquella repulsión existente *en sí* se determina a repulsión segunda, esto es, la exterior.

Ante todo hay que establecer cuáles destinaciones tienen los muchos unos como tales. El devenir muchos o el devenir producidos de los muchos desaparece de inmediato como devenir puesto; los [unos] producidos son unos no para otro, sino con referencia infinita *a sí mismos.* Lo uno se rechaza sólo *a sí,* de sí mismo; por lo tanto [el uno] no deviene, sino que *está ya;* lo que se imagina como repelido es igualmente un *uno,* un *existente;* repeler y devenir-repelido compete de igual manera a ambos y no produce ninguna diferencia.

Los unos de este modo se hallan *presupuestos* uno frente a otro *—puestos* por medio de la repulsión del uno desde sí mismo; *presu*[puestos], esto es, puestos como *no* puestos; su ser puestos es eliminado, ellos se hallan *existentes* uno frente a otro, en tanto se refieren sólo a sí.

La pluralidad, por ende, aparece no como un *ser-otro* sino como una determinación completamente exterior a lo uno. Lo uno, en cuanto se rechaza a sí mismo, permanece siendo referencia a sí, tal como aquél que se toma ante todo como rechazado. Que los unos sean *otros* recíprocamente, recogidos juntamente en la determinación de la pluralidad, no concierne por ende a los unos. Si la pluralidad fuese una referencia de los unos mismos recíprocamente, entonces se terminarían ellos mutuamente y tendrían un ser-para-otro afirmativo en ellos. Su relación —*y* ésta la tienen por medio de su unidad existente *en sí*— tal como se halla puesta aquí, está determinada como ninguna relación; es otra vez el *vacío*

puesto previamente. Es su término, pero un término que les es exterior, donde ellos no deben estar *uno-para-otro.* El término es aquello donde los terminados tanto *están* como *no están;* pero el vacío está determinado como el puro no-ser, y sólo esto constituye el término de ellos.

La repulsión de lo uno desde sí mismo es la explicación de lo que es lo uno en sí; pero la infinitud puesta como *el uno fuera del otro* representa aquí *la infinitud que ha salido fuera de sí;* ha salido fuera de sí por vía de la inmediación del infinito, de lo uno. Ella es tanto un simple referirse de lo uno a lo uno, como también *la* absoluta carencia de relación de lo uno; es aquello de acuerdo con la simple referencia afirmativa de lo uno a sí; es esto según la misma referencia, precisamente, pero negativa. O bien, la pluralidad de lo uno es el propio poner de lo uno; lo uno no es más que la negativa referencia de lo uno a sí, y esta referencia, y por lo tanto lo uno mismo, es lo uno múltiple. Pero igualmente la pluralidad es en absoluto exterior a lo uno; pues lo uno es precisamente el eliminarse del ser-otro, y la repulsión es su referencia a sí y simple igualdad consigo mismo. La pluralidad de los unos es la infinitud, como contradicción que se engendra de manera despreocupada.

NOTA[3]

Se ha mencionado más arriba el *idealismo leibniziano.* Se puede agregar aquí que éste, al partir de la *mónada representativa,* que se halla determinada como existente-para-si, sólo progresa hasta la recién considerada repulsión, y por cierto sólo hasta la *pluralidad* como tal, donde los unos están sólo para sí, indiferentes frente a la existencia y al ser-para-sí de los otros, o bien en general los otros no existen en absoluto para lo uno. La mónada es para sí misma el mundo entero cenado; ninguna necesita a la otra. Pero esta multiplicidad interior, que ella tiene en su representarse, no cambia nada en su destinación de ser para sí. El idealismo leibniziano acepta la *multiplicidad* inmediata-mente, como una multiplicidad *dada, y* no la concibe como una *repulsión* de la mónada; por lo tanto tiene la multiplicidad sólo desde el lado de su abstracta exterioridad. El *atomismo* no tiene el concepto de la idealidad; no concibe lo uno como si éste contuviera *en él mismo* los dos momentos del ser-para-sí y del ser-para-él, y por lo tanto como ideal, sino sólo como un simple, enjuto existente-para-sí. Pero supera la multiplicidad puramente indiferente; los átomos llegan uno frente al otro a una determinación ulterior, aun cuando en realidad de un modo inconsecuente. Allá por el contrario, en aquella indiferente independencia de las mónadas, la multiplicidad permanece como una rígida *determinación fundamental,* de modo que su relación cae sólo en la mónada de las mónadas o en el filósofo que las considera.

---

[3] Título en el índice: *La mónada de Leibniz.*

C. REPULSIÓN Y ATRACCIÓN

a) El excluir de lo uno.

Los muchos unos son existentes; su ser determinado o relación de uno a otro es una no-relación, les es extrínseco, es el vacío abstracto. Pero ellos mismos son ahora esta negativa referencia a sí como a otros *existentes* —son la contradicción mostrada, o sea la infinitud puesta en la inmediación del ser. Con esto ahora la repulsión *encuentra* lo *inmediato* que ha sido rechazado por ella. En esta determinación ella significa *excluir;* lo uno repele sólo los muchos unos no engendrados y no puestos por él. Este rechazar es —recíprocamente o por todos lados— relativo y limitado por el ser de los unos.

La multiplicidad es ante todo un ser-otro no puesto; el término es sólo el vacío, sólo aquél, donde los unos *no existen.* Pero ellos *existen* aún en el término; están en el vacío, o sea su repulsión es su *común relación.*

Esta repulsión recíproca es el *ser determinado* puesto de los muchos unos; no es su ser-para-sí, según el cual ellos serían distintos como muchos sólo en un tercero, sino que es su propio distinguirse, el que los conserva. Ellos se niegan mutuamente, se ponen uno a otro como tales que son sólo *para-uno.* Pero *niegan* igualmente y al mismo tiempo esto, *de ser sólo para-uno; rechazan* esta *idealidad* suya y *existen.* De este modo son separados los momentos que en la idealidad están absolutamente unidos. Lo uno, en su ser-para-sí, es también *para-uno,* pero este uno, para quien es, es él mismo; su distinguirse de sí se halla inmediatamente eliminado. Pero en la pluralidad lo uno distinto tiene un ser; el ser-para-uno, tal como se halla determinado en el excluir, es por lo tanto un ser-para-otro. Cada uno de esta manera se ve rechazado por un otro, eliminado y convertido en uno que no es para sí, sino para-uno y sin duda es un otro uno.

El ser-para-sí de los muchos unos se muestra por ende como su autoconservación, por la mediación de su repulsión recíproca, donde se eliminan mutuamente y ponen a los otros como un puro ser-para-otro; pero a la vez esta [autoconservación] consiste en rechazar esta idealidad y en poner a los unos, como si no deberían ser para-un-otro. Pero esta autoconservación de los unos mediante su negativa relación recíproca es más bien su disolución.

Los unos no sólo existen sino que se conservan mediante su recíproco excluirse. Ahora, en primer lugar, aquello donde deberían tener el firme punto de apoyo de su diversidad frente a su ser negados, es su *ser y* precisamente su *ser-en-sí* frente a su referencia a otro; este ser-en-sí consiste en que son *unos.* Pero *tales son todos;* todos son *lo mismo* en su ser-en-sí, en lugar de tener en él el punto de apoyo para su distinción. En segundo lugar: su ser determinado y su referirse uno a otro, vale decir, su *ponerse a sí mismos como unos* es su negarse mutuo; pero ésta es igualmente una *única y misma* determinación de todos, por cuyo medio, pues, ellos se ponen más bien como idénticos —tal como, por esto que son en sí lo mismo, su idealidad, que debía estar como puesta por otros, es *su*

propia idealidad, que ellos, pues, tampoco rechazan. Por lo tanto ya según su ser, ya según su poner, son sólo una *única unidad afirmativa.*

Esta consideración de los unos, es decir, que según sus dos determinaciones, tanto en cuanto existen, como en cuanto se relacionan mutuamente, se muestran sólo [cada uno] como uno y el mismo y muestran su carácter de indistinguibles, constituye una comparación nuestra. —Pero hay que ver también qué es lo que se halla *puesto* en ellos en su misma *referencia* recíproca. Ellos *existen;* esto se halla presupuesto en tal referencia; y existen sólo en tanto se niegan mutuamente y mantienen a la vez alejada de sí esta idealidad suya, este su ser-negados, vale decir, niegan el mutuo negarse. Pero ellos existen sólo en cuanto niegan, de este modo, en cuanto se halla negado su negar, se halla negado su ser. Por cierto que, puesto que *existen,* no podrían ser negados mediante este negar; éste es para ellos sólo un negar extrínseco. Este negar del otro rebota en ellos y afecta sólo por contacto su superficie. Pero sólo por medio del negar de los otros los unos vuelven dentro de sí mismos; existen sólo como esta mediación; éste su retorno es su autoconservación y su ser-para-sí. Cuando su negar no realiza nada, por la resistencia que presentan los existentes en cuanto existen o en cuanto niegan, no vuelven ellos dentro de sí, no se conservan y no existen.

Anteriormente se hizo la consideración de que los unos son lo mismo, y cada uno de ellos es *uno* tal como el otro. Esto no representa sólo un referir nuestro, un reunir exterior; sino que la repulsión es ella misma un referir; el uno que excluye a los unos se refiere él mismo a ellos, a los unos, vale decir, a sí mismo. El negativo referirse mutuo de los unos es por lo tanto sólo un *coincidir-consigo.* Esta identidad, en la que traspasa su rechazarse, es el eliminarse de su diferencia y exterioridad, que ellos, en tanto se excluyen, deberían más bien afirmar uno frente a otro.

Este ponerse-en-un-solo-uno los muchos unos, es la *atracción.*

NOTA[4]

La independencia de lo uno existente-para-sí, impulsada hasta su cumbre, es la independencia abstracta, formal, que se destruye a sí misma, es el error sumo y más obstinado, que se toma [a sí mismo] por la verdad más alta —manifestándose en formas más concretas, como libertad abstracta, como el puro yo, y por lo tanto luego como el mal. Es esta libertad que se equivoca hasta el punto de poner su esencia en esta abstracción y se lisonjea de alcanzarse en su pureza dentro de este ser-en-lo-de-sí misma. Esta independencia constituye de manera más determinada el error de considerar como negativo lo que es su propia esencia y mantenerse a sí mismo como negativo contra él.

De este modo significa el comportamiento negativo contra sí mismo, que, al querer lograr su propio ser, lo destruye; y este actuar suyo es sólo la

[4] Título en el índice: *Proposición de la unidad de lo uno y los muchos.*

manifestación de la nulidad de este actuar. La reconciliación consiste en el reconocimiento de que aquello, contra lo cual se dirige el comportamiento negativo, es más bien lo que constituye su propia esencia; y [tal reconciliación] sólo se da como un *desistir* de la negatividad de *su* ser-para-sí en lugar de mantenerse firme en ella.

Es una antigua proposición que lo *uno* es *múltiple y* especialmente que lo *múltiple* es *uno*. Hay que repetir al res-pecto la observación de que la verdad de lo uno y lo múltiple, expresada en proposiciones, aparece en una forma inadecuada, y que esta verdad tiene que concebirse y expresarse sólo como un devenir, como un proceso, una repulsión y atracción, y no como el ser, del modo en que se halla puesto en una proposición, como tranquila unidad. Se ha mencionado y recordado más arriba la dialéctica de *Platón* en el *Parménides* aceita de la deducción de lo múltiple a partir de lo uno, vale decir, a partir de la proposición: lo uno es (existe). La dialéctica interior del concepto ha sido expuesta; y es de lo más fácil entender la dialéctica de la proposición *que lo múltiple es uno,* como una reflexión exterior; *y* exterior debe ser aquí, en cuanto también el objeto, *los muchos,* es lo mutuamente exterior. Esta comparación recíproca de los muchos muestra en seguida que uno está absolutamente determinado como el otro; cada uno es uno, cada uno es uno entre muchos; y excluye a los otros; de modo que [todos] son absolutamente lo mismo y está presente en absoluto sólo una única determinación. Este es el *hecho,* y es sólo cuestión, por ende, de lograr la comprensión de este simple hecho. La obstinación del intelecto se rehúsa a este entender sólo por el motivo de que le está presente *también* la diferencia, y sin duda con razón. Pero esta diferencia no se omite debido a aquel hecho, tal como aquel hecho existe a pesar de la diferencia. Por lo tanto se podría, por decirlo así, consolar al intelecto de la franca comprensión del hecho de la diferencia, con esto: que la diferencia volverá también a presentarse.

b) El único uno de la atracción.

La repulsión es el autoquebrantarse de lo uno ante todo en muchos, cuyo comportarse negativo es impotente porque ellos se presuponen mutuamente como existentes; es sólo el *deber ser* de la idealidad; pero ésta se halla realizada en la atracción. La repulsión traspasa a la atracción, los muchos unos traspasan a un uno único. Ambas, repulsión y atracción, son ante todo diferentes, aquélla como la realidad de los unos, ésta como su idealidad puesta. La atracción se refiere a la repulsión de manera tal que tiene a ésta por *presupuesto.* La repulsión suministra la materia para la atracción. Si no existiera ningún uno, no habría nada para atraer; la representación de una continua atracción o consunción de los unos presupone una generación de los unos igualmente continua. La representación sensible de la atracción espacial deja continuar la corriente de los unos que deben ser atraídos; en lugar de los átomos que desaparecen en el punto de atracción, se presenta otra multitud procedente del vacío, y si se quiere [otras] infinito. Si uno se re-presentase la atracción acabada, esto es, los muchos llevados hasta el punto

de un único uno, entonces se presentaría sólo un uno inerte, pero ninguno ejercitando la atracción. La idealidad existente en la atracción tiene todavía en ella la determinación de la negación de ella misma, vale decir los muchos unos, a los cuales ella hace referencia; y la atracción es inseparable de la repulsión.

El atraer compete en primer lugar de la misma manera a cada uno de los muchos unos presentes como *inmediatos.* Ninguno tiene un privilegio sobre los demás; así habría un equilibrio en el atraer, y justamente un equilibrio entre la atracción y la repulsión mismas, y una paz inerte sin idealidad existente. Pero aquí no puede hablarse de un privilegio de tal uno sobre los demás, que presupondría una diferencia determinada entre ellos, antes bien la atracción significa el poner la indistinción subsistente de los unos. Sin embargo, la atracción misma es el *poner* a un uno diferente de los demás; ellos son sólo los unos inmediatos que tienen que conservarse por medio de la repulsión. Pero por medio de su negación puesta surge lo uno de la atracción, que por lo tanto se halla determinado como lo uno mediado, esto es, lo *uno puesto como uno.* Los primeros tunos], como inmediatos, no vuelven en sí en su idealidad, sino que la tienen en un otro.

Pero lo único uno es la idealidad realizada, puesta en lo uno; es el que atrae por la mediación de la repulsión; y contiene esta mediación en sí mismo como *su determinación.* No absorbe de este modo en sí como en un único punto los unos atraídos, vale decir, no los elimina abstractamente. En cuanto contiene la repulsión en su determinación, ésta conserva a la vez los unos como muchos en él; y él produce, por decirlo así, por medio de su atraer algo delante de sí, consigue un ámbito o un rellenamiento. De tal modo hay en él una unidad de repulsión y atracción en general.

c) La relación entre repulsión y atracción.

La diferencia entre *uno y múltiple* se ha determinado como diferencia de su *relación* recíproca, que se ha dividido en dos relaciones, la repulsión y la atracción, cada una de las cuales permanece ante todo independiente fuera de la otra, de tal modo, sin embargo, que están esencialmente en conexión mutua. Tiene que resultar de manera más exacta la unidad de ellas, todavía indeterminada.

La repulsión, como determinación fundamental de lo uno, aparece primera y como *inmediata,* tal como sus unos, que son por cierto engendrados por ella, y, sin embargo, al mismo tiempo como inmediatamente puestos; y de este modo [aparece la repulsión] indiferente frente a la atracción que viene a agregarse exteriormente a ella en tanto es así presupuesta. Al contrario, la atracción no se halla presupuesta por la repulsión, de manera que, en el poner y ser de ésta, aquélla no debe tener ninguna participación, vale decir, que la repulsión no debe ser ya en ella la negación de sí misma y que los unos no deben ser ya negados en ellos mismos. De tal manera tenemos la repulsión abstractamente para sí, tal

como igualmente la atracción, frente a los unos como *existentes*, tiene el lado de una inmediata existencia, y por sí misma surge para ellos como otro.

Por lo tanto, si tomamos la pura repulsión de este modo por sí, entonces es ella la dispersión de los muchos unos en lo indeterminado, fuera de la esfera de la repulsión misma; pues ésta consiste precisamente en negar la mutua relación de los muchos; la falta de relación, para ella tomada de manera abstracta, es su determinación. Pero la repulsión no es meramente el vacío; los unos, en tanto carentes de relación, no son los que se rechazan ni los que se excluyen [y es esto] lo que constituye su determinación. La repulsión es todavía esencialmente una *relación*, si bien negativa; el recíproco alejarse y huir no es la liberación respecto de lo que se aleja y huye; lo que excluye está *todavía en conexión con aquello* que es excluido por él. Pero este momento de la relación es la atracción, que por lo tanto está en la repulsión misma; ella es la negación de aquella repulsión abstracta, según la cual los unos serían sólo entes que se refieren a sí, no que se excluyen.

Pero en tanto se ha procedido a partir de la repulsión de los unos existentes, con lo cual se halla puesta también la atracción como si entrara en ellos desde el exterior, las dos, en su misma inseparabilidad, se hallan todavía mantenidas una fuera de la otra como determinaciones diferentes. Sin embargo ha resultado que no solamente la repulsión se halla presupuesta por la atracción, sino que tiene lugar igualmente una contra-referencia de la repulsión hacia la atracción y aquélla tiene igualmente en ésta su presupuesto.

Según esta determinación son ellas inseparables y a la vez determinadas cada una frente a la otra como deber ser y límite. Su deber ser es su abstracta determinación en cuanto son *existentes en sí*, la cual empero se halla de este modo absolutamente echada fuera de sí misma y se refiere a la *otra*, y así cada una está por mediación de la *otra* como *otra*. Su independencia consiste en que se hallan puestas en esta mediación la una para la otra como un *otro* determinar —la repulsión como el poner los muchos, la atracción como el poner lo uno, y ésta a la vez como negación de los muchos, y aquélla como negación de la idealidad de ellos en lo uno. —De modo que también la atracción es atracción sólo *por la mediación* de la repulsión, así como la repulsión es tal sólo por la mediación de la atracción. Pero resulta, de una consideración más exacta de ellas, que en la situación indicada la mediación consigo mismo por medio de *otro* se halla en realidad más bien negada, y que cada una de estas determinaciones es mediación de sí consigo misma; y esto vuelve a llevarlas a la unidad de su concepto.

En el comportarse de la repulsión y la atracción que primeramente son todavía relativas, se halla presente ya esto: que en primer lugar cada una se presupone a *sí misma y* que en su presuposición se refiere sólo a sí.

La repulsión relativa significa el recíproco mantenerse alejados de los muchos unos *presentes*, que deben hallarse como inmediatos. Pero el que haya muchos unos constituye la repulsión misma; la presuposición que ésta tendría, consiste sólo en su propio poner. Además pertenece igualmente a la repulsión la determinación del *ser*, que competería a los unos, prescindiendo del hecho de que

son puestos, y por la cual ellos existirían *anteriormente.* El repeler es aquello por cuyo medio los unos se manifiestan como unos y se conservan, aquello por cuyo medio *existen* como tales. Su ser consiste en la repulsión misma; ésta no es así una existencia relativa frente a otra existencia, sino que se refiere íntegramente sólo a sí misma.

La atracción es el poner lo uno como tal, lo uno real, frente al cual los muchos en su existencia se hallan determinados como sólo ideales y que desaparecen. Así la atracción en seguida se presupone a sí misma, precisamente en la determinación de los otros unos como para que sean ideales; los cuales, por otro lado, deben ser existentes para sí, y deben ser repulsivos *para otros, y* por ende también para cualquier uno que atraiga. Contra esta destinación de repulsión consiguen ellos la idealidad no sólo por medio de la relación con la atracción; sino que ésta [idealidad] se halla presupuesta, es la idealidad de los unos existentes *en sí,* pues como unos —incluso aquél imaginado como atrayente— son mutuamente indistintos, vale decir, son uno solo y mismo.

Este presuponerse-a-sí-misma de ambas determinaciones, cada una para sí, significa además lo siguiente: que cada una condene en sí la otra como momento. El *presuponer-se,* en general, significa en lo uno el ponerse como lo *negativo* de sí —esto es, repulsión; y lo que de tal modo es presupuesto es *lo mismo* que lo que presupone—, es decir, atracción. El que cada una de éstas sea *en sí* sólo un momento, constituye el traspasar de cada una desde sí misma a la otra, su negarse en sí misma y ponerse como lo otro de sí misma. En cuanto lo uno como tal es el salir fuera de sí, y es él mismo sólo el ponerse como su otro, vale decir, como lo múltiple, y lo múltiple igualmente, es sólo el caer en sí mismo y ponerse como su otro, esto es, como lo uno, y precisamente por esto [cada uno] es sólo el referirse a sí y el continuarse cada uno en su otro —así ya con esto presenta inseparablemente en sí el salir-fuera-de-sí [repulsión] y el poner-se-como-uno [atracción]. Pero se halla *puesto* en la repulsión y atracción relativas—, vale decir, en las que presuponen los unos inmediatos, *existentes,* el ser cada una esta negación de sí en sí misma y por ende también la continuidad de sí en su otra. La repulsión de los unos existentes es la autoconservación de lo uno por medio del recíproco alejamiento de los otros, de modo que: 1. los otros unos se hallan negados *en él* —y esto es el lado de su existir o de su ser-para-otro; pero esto es a la vez atracción, en tanto idealidad de los unos; y que: 2. Lo uno existe *en sí,* sin la referencia a los otros; pero no sólo lo en-sí en general ha traspasado desde hace mucho tiempo al ser-para-sí, sino que lo uno *en sí,* según su determinación, es aquel convertirse en muchos. —La *atracción* de los unos existentes es la idealidad de ellos y el poner de lo uno, donde al mismo tiempo, por ser negación y producción de lo uno, se elimina a sí misma, y por ser poner de lo uno, es en sí, lo negativo de sí misma, esto es repulsión.

Con esto el desarrollo del ser-para-sí se halla acabado y ha llegado a sus resultados. Lo uno en cuanto se refiere *a sí mismo infinitamente,* vale decir, como negación de la negación puesta, es la mediación por la cual se rechaza de sí como su absoluto (esto es, abstracto) *ser-otro* (los *muchos*); *y* en cuanto se refiere a este

no-ser suyo, negativamente, eliminándolo, precisamente en esto es sólo la referencia a sí mismo. Y lo uno es sólo este devenir donde ha desaparecido la determinación de que él *comienza,* vale decir, se halla puesto como inmediato existente, y la de que igualmente como resultado se habría reintegrado como lo uno, vale decir, lo uno igualmente *inmediato,* exclusivo. El proceso, en que él consiste, lo pone y contiene por todos lados sólo como un eliminado. El eliminar, determinado al comienzo sólo como un eliminar relativo, esto es, como la referencia a otro existente, la cual por lo tanto es ella misma una diferente repulsión y atracción, se muestra mientras traspasa a la relación infinita de la mediación por medio de la negación de las relaciones exteriores entre inmediatos *y* existentes, y mientras tiene precisamente como resultado aquel devenir, que, en la falta de estabilidad de sus momentos, representa el desmoronarse o más bien el fundirse-con-sigo en la simple inmediación. Este ser, según la determinación que desde ahora ha *adquirido,* es la *cantidad*.

Si damos un breve vistazo a los momentos de este *traspaso de la cualidad a la cantidad,* entonces [se ve que] lo cualitativo tiene por su determinación fundamental el ser y la inmediación, donde el término y la determinación son tan idénticos con el ser del algo, que el algo mismo desaparece con la alteración de aquél. *Puesto* de tal modo, se halla determinado como finito. Debido a la inmediación de esta unidad, donde ha desaparecido la *diferencia,* que empero está *en sí* presente allí, en la unidad del *ser* y la *nada,* esta diferencia, como *ser-otro* en general, cae *fuera* de aquella unidad. Esta referencia a otro contradice a la inmediación, en la cual la determinación cualitativa es una referencia a sí. Este ser-otro se elimina en la infinitud del ser-para-sí, que ha realizado como uno y muchos y como relaciones de ellos, la diferencia que tiene en y dentro de sí mismo en la negación de la negación, y ha elevado lo cualitativo hacia la verdadera unidad, vale decir, no ya inmediata, sino puesta como tal que se halla acorde consigo misma.

Esta unidad, por lo tanto, es: α) *ser,* sólo en cuanto *afirmativo,* vale decir *inmediación* mediada consigo misma por medio de la negación de la negación; el ser está puesto como la unidad *que penetra* a través de sus determinaciones, sus términos, etc., los cuales se hallan puestos en él como eliminados; β) *ser determinado o existencia:* según tal determinación el ser es la negación o determinación como momento del ser afirmativo; pero ésta no es todavía la inmediata, sino reflejada en sí, que se refiere no a otro, sino a sí; es el ser-determinado-absoluto, el ser-determinado-en-sí; lo uno; y el ser otro en cuanto tal es él mismo un ser-para-sí; γ) *ser para-sí* como aquel ser que se continúa por medio y a través de la determinación, el ser donde lo uno y el mismo ser-determinado-en-sí se hallan puestos como eliminados. Lo uno se halla a la vez determinado como salido más allá de sí mismo y como *unidad,* y por lo tanto lo uno, el término absolutamente determinado, se halla puesto como el término que no es término y que está en el ser, pero le es indiferente.

NOTA[5]

Sabido es que atracción y repulsión suelen ser consideradas como *fuerzas.* Hay que comparar esta determinación de ellas y las relaciones con ésta vinculadas, con los conceptos que nos han resultado para ellas. —En aquella representación ellas se encuentran consideradas como independientes, de modo que no se refieren una a otra de acuerdo con su naturaleza, esto es, que cada una no debe ser sólo un momento que en ellas traspase hasta su opuesta, sino que tiene que persistir de manera firme frente a la otra. Además se hallan representadas como confluyendo en un *tercero,* la *materia,* de tal manera sin embargo, que este convertirse-en-uno no. vale como la verdad de ellas, sino más bien como si cada una fuera un primero y un existente-en-sí-y-para-sí, mientras que la materia o las determinaciones de ésta son puestas y engendradas por ellas. Cuando se dice que la materia *tiene dentro de sí* las fuerzas, entonces se entiende bajo esta unidad suya una conexión, donde ellas se ven a la vez presupuestas como existentes dentro de sí, y libres una de otra.

Kant, según se sabe, ha *construido la materia a partir de la fuerza repulsiva y atractiva,* o por lo menos, como él se expresa, ha establecido los elementos metafísicos de tal construcción. —No carecerá de interés el aclarar más de cerca esta construcción. Esta exposición *metafísica* de un objeto que parecía no sólo por sí mismo, sino también en sus determinaciones, pertenecer únicamente a la *experiencia,* es notable, por un lado, porque como tentativa de alcanzar el concepto, dio por lo menos el impulso a la moderna filosofía de la naturaleza —esto es, la filosofía que no conviene en fundamento de la ciencia a la naturaleza considerada como un dato de la experiencia sensible, sino que reconoce sus determinaciones a partir del concepto absoluto; —por el otro lado [es notable] también porque a menudo se ha permanecido en aquella construcción kantiana y se la ha considerado como comienzo y fundamento filosófico de la física.

Una existencia tal como la materia sensible no es por cierto un objeto de la lógica, como tampoco lo son el espacio y las determinaciones espaciales. Pero también la fuerza de atracción y la de repulsión, si se las considera como fuerzas de la materia sensible, tienen en su base las determinaciones puras aquí consideradas de lo uno y los muchos y las relaciones reciprocas de ellas, que he llamado repulsión y atracción, porque estos nombres son los más conocidos.

El procedimiento de Kant en la deducción de la materia a partir de estas fuerzas, llamado por él una *construcción,* no merece este nombre, si lo consideramos más de cerca, siempre que no se quiera de otra manera llamar construcción cualquier especie de reflexión, inclusive la que analiza. De la misma

[5] Título en el Índice: *La construcción kantiana de la materia a partir de la fuerza atractiva y repulsiva.*

manera, no hay duda que [otros] filósofos de la naturaleza posteriores han llamado luego un *construir* también el razonamiento más superficial y la mezcla, más carente de fundamento, de una imaginación arbitraria y de una reflexión desprovista de pensamiento —el cual [pretendió construir] utilizó y alegó en todas partes especialmente los llamados factores de la fuerza atractiva y de la fuerza repulsiva.

El procedimiento de Kant es precisamente en su fundamento, *analítico y* no constructivo. *Presupone* Kant *la re-presentación de la materia, y* entonces pregunta cuáles son las fuerzas a las que compete el conseguir las determinaciones presupuestas de ella. Así pues, de un lado exige la fuerza de atracción porque *por vía de la repulsión sola, sin atracción, ninguna materia realmente podría existir. (Principios de la ciencia de la naturaleza,* págs. 53 y sigt.) De otro lado deduce igualmente la repulsión a partir de la materia y da como fundamento de ella, que *nosotros nos* re*presentamos la materia impenetrable,* precisamente porque ésta se presenta con tal determinación al *sentido del tacto,* por cuyo medio se nos manifiesta. La repulsión por lo tanto se hallaría además pensada en seguida en el *concepto* de la materia, porque estaría *dada* con ella de modo inmediato; la atracción al contrario le sería agregada por medio de *deducción.* Pero también en la base de esta deducción está lo recién mencionado, o sea que una materia que tuviera la simple fuerza repulsiva, no agotaría lo que nos representamos con el nombre de materia. —Claro está que éste es el proceso del conocer que reflexiona sobre la experiencia, el que ante todo *percibe* ciertas determinaciones en el fenómeno, luego pone éstas como base y para la llamada *explicación* de ellas admite las correspondientes *materias fundamentales o fuerzas,* que deben producir aquellas determinaciones del fenómeno.

Con respecto a la diferencia mencionada entre el modo cómo es hallada por el conocimiento la fuerza repulsiva y el modo cómo es hallada la fuerza atractiva, en la materia, Kant observa además que la fuerza atractiva *pertenece* sin duda igualmente al *concepto* de la materia, *si bien no está igualmente contenida en él.* Kant subraya esta última expresión. Pero no se puede ver qué diferencia debe haber en esto; pues una determinación que pertenece al *concepto* de una cosa, *debe* de veras *estar contenida en él.*

Lo que crea la dificultad e introduce aquel expediente vano, consiste en esto, que Kant desde el comienzo calcula de modo unilateral sólo la determinación de la *impenetrabilidad,* que nosotros debemos *percibir* por medio del *tacto,* por lo cual la fuerza repulsiva, en tanto significa alejar a un otro de sí, debería ser dada de modo inmediato. Pero si luego la materia no debe poder *existir* sin atracción, entonces para esta afirmación se halla como base una representación de la materia tomada de la percepción; la determinación de la atracción, pues, debe igualmente encontrarse en la percepción. Puede aún percibirse bien que la materia, además de su ser-para-sí, que elimina el ser-para-otro (esto es, ofrece resistencia), tiene también una *relación recíproca de los existentes-para-si*, una *expansión y cohesión* espaciales, y tiene en la solidez y rigidez una cohesión muy firme. La

física explicativa exige para la laceración, etc., de un cuerpo, una fuerza que sea más poderosa que la *atracción* mutua de las partes de él. De esta experiencia puede la reflexión deducir o admitir como *dada* la fuerza de atracción tan inmediatamente como lo hace con la fuerza de repulsión. En efecto, cuando se consideran las deducciones de Kant, de donde debería ser inferida la fuerza de atracción (la demostración del teorema: que la posibilidad de la materia exige una fuerza de atracción como segunda fuerza fundamental — *lug. cit.)* entonces [es claro que] no contienen nada más que [la afirmación de] que por vía de la simple repulsión la materia no sería *espacial.* Si la materia se halla presupuesta como lo que llena el espacio, se le atribuye la continuidad como el fundamento de donde se admite la fuerza de atracción.

Ahora bien, aun cuando tal llamada construcción de la materia tuviese en el grado más alto un mérito analítico, que sin embargo se vería disminuido por la impura exposición, hay que tener siempre en gran aprecio el pensamiento fundamental, por el cual se reconoce la materia a partir de estas dos determinaciones opuestas [consideradas] como sus fuerzas fundamentales. Kant está especialmente comprometido en la tarea de desterrar las formas ordinarias mecánicas de representación, [representación] que se detiene en una de las determinaciones, la impenetrabilidad, o sea en el *carácter puntual de lo existente-para-sí, y* convierte en algo mutuamente *extrínseco* la determinación opuesta, es decir, la *referencia* de la materia en sí o de una pluralidad de materias, consideradas a su vez como particulares unos —manera de representación que, como dice Kant, no quiere admitir ninguna otra fuerza motora sino las [que operan] por medio de presión y choque, y por lo tanto sólo por acción desde fuera. Esta *exterioridad* del conocer presupone siempre el movimiento como ya *presente* en la materia de manera exterior, y no piensa en [el problema de] comprenderlo como algo interior; no piensa en concebir el movimiento mismo y concebirlo en la materia, la cual precisamente de este modo se ve aceptada como carente de movimiento por sí y como inerte. Este punto de vista tiene delante de si sólo la mecánica común, no el movimiento inmanente y libre. Aun cuando Kant elimina (sin duda) aquella exterioridad al convertir en una *fuerza de la materia misma* la atracción, o sea la *relación* recíproca de las materias cuando se admiten éstas como separadas unas de otras, o bien la relación de la materia en general en su ser-fuera-de-sí —quedan sin embargo por otro lado las dos fuerzas fundamentales, dentro de la materia, *recíprocamente* extrínsecas e independientes cada una por sí.

Por muy nula que fuera la diferencia independiente entre estas dos fuerzas, atribuida a ellas desde el punto de vista de aquel conocimiento, no menos nula debe mostrarse toda otra diferencia realizada con respecto a su determinación de contenido como algo *que-debe-estar-firme.* En efecto estas fuerzas, tal como se han considerado más arriba en su verdad, son sólo momentos, que traspasan el uno al otro. —Considero estas ulteriores determinaciones de diferencia tal como las presenta Kant.

Éste determina precisamente la fuerza de atracción como una fuerza *penetrativa* por cuyo medio una materia puede actuar sobre las partes de otra aún más allá de la superficie de contacto, *de modo inmediato;* la fuerza de repulsión, en cambio, [la considera] como una *fuerza superficial,* por la cual las materias pueden actuar una sobre la otra sólo en la superficie común de contacto. El motivo que se alega para que esta última tenga que ser sólo una fuerza superficial, es el siguiente: "las partes que se *tocan* recíprocamente se limitan el espacio de acción una a la otra, y la fuerza de repulsión no puede mover ninguna parte más lejana sino mediante las que están en el medio; y es imposible una acción inmediata, que proceda a través de éstas [partes intermedias y sea ejercitada] por una materia sobre otra por medio de fuerzas de expansión (que significan aquí fuerzas de repulsión). (Véase *Ibídem: Aclaraciones y agregados.* página 67.)

Hay que recordar en seguida que, si se admitieran partes de la materia *más cercanas* o *más lejanas,* surgiría *con respecto a la atracción* igualmente *la diferencia* de que un átomo actuaría, sin duda, sobre un *otro,* pero un *tercero* más alejado, entre el cual y el primer átomo que atrae se encontraría el *otro,* ante todo entraría en la esfera de atracción del átomo que está en el medio y más cercano a él, y por lo tanto el primero no podría ejercitar una simple acción *inmediata* sobre el tercero. De donde resultaría una acción mediata tanto para la fuerza de atracción como para la fuerza de repulsión; además el *verdadero penetrar* de la fuerza de atracción debería consistir sólo en esto: que todas las partes de la materia fuesen *en sí y por sí* atractivas, pero no que una cierta cantidad se comportara de manera pasiva y sólo un átomo de manera activa. —Pero inmediatamente, o sea con respecto a la fuerza de repulsión misma, hay que observar que en el pasaje citado comparecen partes que *se tocan,* y por lo tanto una *compactibilidad* y *continuidad* de una materia *dada,* que no permitiría una acción repelente a través de sí misma, Pero esta compactibilidad de la materia, en la cual las partes se *tocan y* no se hallan ya separadas por el vacío, presupone el *ser-eliminado de la fuerza de repulsión;* las partes que se tocan tienen que considerarse tales, de acuerdo con la representación sensible aquí dominante de la fuerza de repulsión, que no se repelen. Resulta por lo tanto la consecuencia tautológica, que allí donde se admite el no-ser de la repulsión, no puede haber ninguna repulsión. Pero de esto no se sigue nada más para una determinación de la fuerza de repulsión. —Pero sí en cambio se reflexiona que las partes que se tocan, se tocan sólo en cuanto se mantienen todavía como *exteriores la una a la otra,* entonces precisamente por esta vía la fuerza de repulsión resulta no en la superficie de la materia, sino en el interior de la esfera que debería ser tan sólo esfera de la atracción.

Kant admite además la determinación de que "por la fuerza de atracción la materia *sólo ocupa un espacio sin llenarlo" (ibídem),* y "como la materia por medio de la fuerza de atracción no llena el espacio, podría esta [fuerza] actuar a través del *espacio vacío,* en cuanto ninguna materia, que esté de por medio, le pone límites". —Esta diferencia se halla constituida más o menos como la

anterior, donde una determinación debería pertenecer al concepto de una cosa, pero no estar contenida en la misma; del mismo modo aquí la materia debería sólo *ocupar* un espacio, pero no *llenarlo.* Entonces es la repulsión, si nos mantenemos firmes en la primera determinación de ella [la fuerza] por cuyo medio los unos se rechazan y *se relacionan mutuamente* sólo de modo negativo, lo cual significa aquí *a través del espacio vacío.* Pero aquí es la *fuerza de atracción* la que mantiene vacío el espacio; ésta *no llena* el espacio por medio de su relación de los átomos, lo cual significa que *mantiene los átomos* en una *relación negativa* entre ellos. —Vemos así que Kant inconscientemente se encuentra aquí con lo que está en la naturaleza de la cosa, porque atribuye a la fuerza de atracción precisamente lo que, según su primera determinación, atribuía a la fuerza opuesta. En la tarea de establecer la diferencia entre las dos fuerzas se le ocurrió que una había traspasado a la otra. —Así, por el contrario, mediante la repulsión la materia debe *llenar* un espacio, y por lo tanto tiene que desaparecer para ella el espacio vacío que deja la fuerza de atracción. En la realidad, por el hecho de que ésta elimina el espacio vacío, elimina la relación negativa de los átomos o de los unos, esto es, la repulsión misma; vale decir, la repulsión se halla determinada como lo opuesto de sí misma.

A este borrarse de las diferencias se agrega todavía el enredo de que, como se ha observado al comienzo, la exposición de Kant acerca de las fuerzas contrarias es analítica y en todo el tratado la materia, que debe extraerse sólo a partir de sus elementos, se presenta como ya lista y constituida. En la definición de la fuerza superficial y de la penetrativa, las dos se hallan admitidas como fuerzas motoras, por cuyo medio las *materias* deben poder actuar de una o de otra manera. —Son presentadas, por lo tanto, no como fuerzas por cuyo medio la materia llega primeramente a existir, sino por cuyo medio ésta [materia] ya dada previamente, es sólo puesta en movimiento. Pero cuando es cuestión de fuerzas por cuyo medio materias diferentes actúan una sobre la otra y se mueven, entonces esto es algo totalmente distinto de la determinación y relación que estas fuerzas debían tener como momentos de la materia.

La misma oposición de las fuerzas atractiva y repulsiva se presenta en una determinación ulterior con las *fuerzas centrípeta y centrífuga.* Éstas parecen garantizar una diferencia esencial, en cuanto en su esfera permanece firme un uno, un centro, frente al cual los otros unos no se comportan como existentes-para-sí, y por lo tanto la diferencia entre las fuerzas no puede anudarse a esta diferencia presupuesta entre un uno central y los otros, que se considera como si no permanecieran firmes frente a aquél. Pero cuando estas fuerzas son utilizadas como explicación —y a tal fin se admite que ellas, tal como de otro lado las fuerzas repulsiva y atractiva, se hallan en una relación cuantitativa inversa, de modo que la una se acrecienta en la medida en que la otra disminuye-- entonces el fenómeno del movimiento, para cuya explicación *ellas* son admitidas, y su desigualdad deben resultar sólo de ellas. Pero es preciso sólo ponerse ante la explicación más próxima que se nos ocurra de un fenómeno, por ejemplo, de la velocidad desigual que tiene un planeta en su órbita alrededor de un cuerpo

central, explicación basada en la oposición de aquellas fuerzas, para reconocer en seguida la confusión que reina en este campo, y la imposibilidad de separar las magnitudes de estas fuerzas una de la otra, de modo que siempre hay que tomar como en aumento la que en la explicación se ha tomado como en disminución y viceversa. Lo cual, para ser puesto en evidencia, necesitaría una exposición más amplia que la que puede darse aquí; pero lo más necesario se presentará más adelante, al hablar de la *relación inversa*.

SEGUNDA SECCIÓN

LA MAGNITUD (CANTIDAD)

LA DIFERENCIA de la cantidad con respecto a la cualidad ha sido señalada. La cualidad es la primera, inmediata determinación. La cantidad es la determinación que se ha vuelto indiferente al ser, es un término que al mismo tiempo no es tal, es el ser-para-sí que es en absoluto idéntico con el ser-para-otro —es la repulsión de los muchos unos, que de inmediato es no-repulsión, y continuidad de ellos.

Dado que lo existente-para-sí se halla ahora puesto como para no excluir a su otro, sino para continuar antes bien en él de modo afirmativo, así es [él] el ser otro, en tanto se presenta otra vez en esta continuidad el *existir; y* la determinación de él ya no [está] al mismo tiempo como en una relación simple consigo, ya no es una determinación inmediata del algo existente, sino que se halla puesta como rechazándose de sí misma, para tener más bien en otra existencia (un existente-para-sí) la referencia a sí como determinación. Y en cuanto éstos están *al mismo tiempo* como términos indiferentes, reflejados en sí, carentes de relación, la determinación se halla en general *fuera de sí,* es un algo absolutamente *extrínseco* a sí y [un] algo [como] igualmente extrínseco. Tal término, que es la indiferencia de él en sí mismo y la del algo frente a él, constituye la determinación *cuantitativa* de éste.

En primer lugar hay que distinguir la *pura cantidad* con respecto a su cantidad en tanto *determinada,* o sea con respecto al *cuanto.* Como aquélla, la cantidad es *en primer lugar* el ser-para-sí que ha vuelto en sí, real, que no tiene todavía ninguna determinación en él, como franca unidad que se continúa en sí, infinita.

Esta, *en segundo lugar* procede hacia la determinación que se halla puesta como tal en ella, y que no es a la vez ninguna [determinación], sino que es sólo exterior. Se convierte en el *cuanto.* El cuanto es la determinación indiferente, es decir, que pasa más allá de sí misma, que se niega a sí misma; y en cuanto este ser-otro del ser-otro, cae en el progreso *infinito.* El cuanto infinito, empero, es la determinación indiferente eliminada, es la restauración de la cualidad.

En tercer lugar el cuanto en forma cualitativa es la *relación cuantitativa.* El cuanto procede sólo en general más allá de sí mismo; pero en la relación procede más allá de sí mismo en su ser-otro de modo tal que éste, en que él tiene su

determinación, se halla puesto al mismo tiempo, es otro cuanto. De esta manera su haber-vuelto-dentro-de-sí y su referencia a sí se presentan como en su ser otro.

En la base de esta relación está todavía la exterioridad del cuanto. Son cuantos *indiferentes,* los que se refieren uno a otro, vale decir, tienen su referencia a sí mismos en tal ser-fuera-de-sí. La relación por lo tanto es sólo una unidad formal de cualidad y cantidad. La dialéctica de ésta [relación] es su traspaso en la absoluta unidad de ellas, esto es, en la medida.

NOTA

En el algo su término como cualidad es esencialmente su determinación. Pero cuando por término entendemos el término cuantitativo, y por ejemplo, un campo cambia este término suyo, entonces queda un campo [tanto] antes como después. Cuando, al contrario, se cambia su término cualitativo, esto [que cambia] es entonces su determinación, por la cual es un campo y se convierte en prado, bosque, etc. —Un rojo que sea más intenso o más débil, es siempre rojo; pero si cambiara su cualidad, cesaría de ser rojo y se convertiría en azul, etc. En cualquier otro ejemplo puede presentarse la determinación de la *magnitud* como cuanto, tal como se nos ha mostrado más arriba, de modo que esté en la base un ser como permanente, que *es indiferente con respecto a la determinación que tiene.*

Bajo la expresión *magnitud* se entiende el *cuanto* como en los ejemplos dados, no la cantidad; por tal motivo esencialmente debe usarse este nombre [tomado] de los idiomas extranjeros [al alemán].

La definición que se da en matemática de la *magnitud,* concierne igualmente al cuanto. Habitualmente se define la magnitud como algo que se puede *aumentar o disminuir.* Pero aumentar significa hacer más *grande,* disminuir hacer menos *grande.* Aquí está una *diferencia* de la magnitud en general con respecto a sí misma; y la magnitud sería, pues, aquello cuya magnitud puede cambiarse. La definición se muestra; pues, inepta, en cuanto que en ella se utiliza aquella misma determinación que debería ser definida. En tanto no hay que usar en ella la misma determinación, lo *más* y lo *menos* se hallan resueltos, [el primero] en una agregación como afirmación, y justamente según la naturaleza del cuanto, como una [afirmación] igualmente extrínseca, y [el segundo] en un sustraer, como una negación igualmente extrínseca. De esta manera *extrínseca,* tanto de la realidad como de la negación, se determina en general la naturaleza del *cambio* en el cuanto. Por lo tanto no hay que desconocer en aquella expresión imperfecta el momento capital del que se trata; vale decir, la indiferencia del cambio, de modo que en su concepto mismo está su propio más [y] menos, su indiferencia frente a sí mismo.

PRIMER CAPÍTULO

LA CANTIDAD

A. LA CANTIDAD PURA

LA CANTIDAD es el ser-para-sí eliminado. El uno repelente, que se comportaba sólo de manera negativa contra el uno excluido, después de haber pasado en la *referencia* hacia aquél, se comporta idénticamente hacia el otro y ha perdido con esto su determinación; el ser-para-si ha traspasado hacia la atracción. La rigidez absoluta del *uno* repelente se ha ablandado en esta *unidad,* la que empero, en tanto contiene este uno, se halla determinada a la vez por la repulsión intrínseca y *como unidad del ser-fuera de-sí es unidad consigo misma.* De esta manera la atracción se halla en la cantidad como el momento de la *continuidad.*

La *continuidad* es, pues, una referencia hacia sí simple, igual a sí misma, que no está interrumpida por ningún término y ninguna exclusión, pero *no es* unidad *inmediata,* sino unidad de los unos existentes-para-sí. En ella está contenida todavía la *exterioridad recíproca de la multiplicidad,* pero a la vez [está] como un indistinto, *ininterrumpido.*

La multiplicidad se halla puesta en la continuidad tal como está en sí misma; los muchos son uno como es el otro, cada uno igual al otro; y la multiplicidad por lo tanto es igualdad simple carente de diferencia. La continuidad es este momento de la *igualdad consigo mismo* del ser-uno-fuera-del-otro, el continuarse de los unos diferentes en sus diferentes de ellos.

La magnitud por ende tiene de modo inmediato en la continuidad el momento de la *discontinuidad (Diskretion)* —que es la repulsión en tanto es ahora un momento en la cantidad. —La estabilidad es igualdad consigo mismo, pero de lo múltiple, que sin embargo no se vuelve exclusivo; sólo la repulsión extiende la igualdad consigo misma hasta la continuidad. La discontinuidad es, en consecuencia, por su parte, una discontinuidad confluyente, cuyos unos no tienen por su relación lo vacío y lo negativo, sino su propia estabilidad, y no interrumpen esta igualdad consigo mismo en lo múltiple.

La cantidad es la unidad de estos momentos, de la continuidad y la discontinuidad, pero en primer lugar es esto en la *forma* de uno de ellos, esto es, de la *continuidad,* como resultado de la dialéctica del ser-para-sí, que ha caído en la forma de una inmediación igual-a-sí-misma.

La cantidad es la unidad de estos dos momentos, de la continuidad y la discontinuidad, pero es tal ante todo en la *forma* de uno de ellos, la *continuidad* como resultado de la dialéctica del ser-para-sí, que ha caído en la forma de una inmediación igual-a-sí-misma. La cantidad como tal es este simple resultado, en tanto éste no ha desarrollado y puesto en sí todavía sus momentos. —Ella los *contiene* ante todo como el ser-para-sí puesto tal como es en verdad. Este era, según su determinación, el referirse a sí mismo que se elimina, es decir el perpetuo salir-de-sí. Pero lo rechazado es él mismo; la repulsión, pues, es el fluir fuera de sí mismo engendrándose. Debido a la mismidad de lo rechazado, este discernir es una continuidad ininterrumpida; y debido al salir-fuera-de-sí, esta continuidad, sin hallarse interrumpida, es al mismo tiempo multiplicidad, que permanece igualmente de modo inmediato en su igualdad consigo misma.

NOTA 1[1]

La cantidad pura no tiene todavía ningún término, o sea no es todavía un cuanto. Asimismo al convertirse en cuanto, no se halla limitada por el término; antes bien consiste precisamente en esto: no ser limitada por un término y tener en sí el ser-para-sí como un eliminado. El que en ella la discontinuidad sea un momento, puede expresarse de la manera siguiente, que la cantidad es en sí en absoluto y por doquier la *posibilidad real* de lo uno, y que lo uno está de manera igualmente absoluta como un continuo.

Para la *representación* desprovista de concepto, la continuidad se convierte fácilmente en *composición*, vale decir, en una relación *exterior* de los unos entre ellos, donde lo uno permanece conservado en su absoluta rigidez y exclusividad. Pero se mostró en lo uno que él traspasa en sí y por sí mismo a la atracción, esto es, a su idealidad, y que por ende la continuidad no le es extrínseca, sino que le pertenece a él mismo y está fundamentada en su esencia. Esta *exterioridad* de la continuidad para los unos es en general aquélla a la cual permanece atado el atomismo y cuyo abandono constituye la dificultad para la representación. —En cambio la matemática rechaza una metafísica que quisiera hacer *consistir* el tiempo en instantes (puntos temporales), el espacio en general o ante todo la línea en puntos espaciales, la superficie en líneas, y todo el espacio en superficies; ella no deja valer tales unos discontinuos. Aun cuando, por ejemplo, determina la magnitud de una superficie de modo que resulta representada como la *suma* de líneas infinitamente múltiples, esta discontinuidad vale sólo como representación momentánea, y en la multiplicidad infinita de las líneas, puesto que el espacio que ellas deben constituir es, sin embargo, limitado, ya se halla el ser-eliminado de su discontinuidad.

El concepto de la pura cantidad, contra la simple representación de ella, es el que tiene en su mente *Spinoza*, a quien tal concepto en sí especialmente

[1] Título en el Índice: *Representación de la pura cantidad.*

importaba, cuando (en la *Ethica,* p. I, prop. XV, escolio) se expresa de la manera siguiente acerca de la cantidad: "Quantitas duobus modis a nobis concipitur, abstráete scilicet sive superfícia. liter prout nempe ipsam imaginamur; vel ut substantia, quod a solo intellectu fit. Si itaque ad quantitatem attendimus, prout in imaginatione est, quod saepe et facilius a nobis fit, reperietur finita, *divisibilis* et *ex partibus conflata,* si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus, et eam, quatenus substantia est, concipimus, quod difficillune fit, *infinita, única et indivísibilis* reperietur. Quod ómnibus, qui Inter imaginationem et intellectum distinguere sciverint, satis manifestum erit," (La cantidad se concibe por nosotros de dos maneras, vale decir, abstracta y superficialmente, en tanto precisamente la imaginamos; o bien como sustancia, lo cual se efectúa sólo por el intelecto. Si, pues, atendemos a la cantidad en cuanto está en la imaginación —lo cual hacemos a menudo y más fácilmente— la encontraremos finita, *divisible y constituida de partes;* pero si atendemos a ella en tanto se halla en el intelecto y la concebimos en cuanto es sustancia, lo cual resulta sumamente difícil —la encontraremos *infinita, única e indivisible.* Lo cual resultará bastante manifiesto para todos los que sepan distinguir entre imaginación e intelecto.)

Ejemplos más determinados de la cantidad pura, se tendrán cuantos se deseen, en el espacio y el tiempo, y también en la materia en general, la luz, etc., e inclusive en el yo; solamente, que como ya se observó, no hay que entender por cantidad al cuanto. Espacio, tiempo, etc., son extensiones, multiplicidades que son un salir-fuera-de-si, un fluir, que empero no traspasa a su opuesto, a la cualidad o a lo uno, sino que, como salir-fuera-de-sí, son un perpetuo *autoproducirse* de su unidad.

El espacio es este absoluto *ser-fuera-de-si,* el que a la vez de manera absoluta e ininterrumpida, es un ser otro y ser-nuevamente-otro, idéntico consigo mismo. El tiempo es un absoluto *salir-fuera-de-sí,* un engendrarse de lo uno, del punto temporal, del *ahora,* que de inmediato es el anonadarse de él, y continuamente de nuevo el anonadarse de este perecer; de modo que este engendrarse del no-ser es a la vez simple igualdad e identidad consigo.

Por lo que a la *materia* como cantidad se refiere, se encuentra entre las *siete proposiciones* que se han conservado de la primera disertación de *Leibniz* (primera parte del Primer tomo de sus Obras), una (la segunda) acerca de este asunto, la cual reza así: "Non omnino improbabile est, materiam et quantitatem esse realiter idem" (no es del todo improbable que la materia y la, cantidad sean en realidad la misma cosa). —En la realidad estos conceptos no son diferentes más que en esto: que la cantidad es una pura determinación del pensamiento, mientras la materia es la misma en su existencia exterior. Aun al yo le compete la determinación de la pura cantidad, pues él es un absoluto devenir otro, un infinito alejamiento o una universal repulsión hasta la negativa libertad del ser-para-sí, pero que permanece siendo una continuidad absolutamente simple, —la continuidad de la universalidad o del- estar-en-lo-de-sí-mismo que no se halla interrumpida por la infinita variedad de los términos, esto es, por el contenido de las sensaciones, intuiciones, etc. —Quienes se rehúsan a concebir la *multiplicidad*

como simple unidad, y desean alcanzar también una *representación* de esta unidad, además del *concepto* que cada uno de los muchos es lo mismo que el otro, esto es, uno de los muchos— en tanto, precisamente, aquí no es cuestión de lo múltiple ulteriormente determinado, o sea de un múltiple verde, rojo, etc., sino de lo múltiple considerado en-sí-y-por-sí —éstos encuentran tal representación de manera suficiente en aquellas constancias que dan como presente en una simple intuición el concepto deducido de la cantidad.

NOTA 2[2]

En la naturaleza de la cantidad, que es la de ser simple unidad de la discontinuidad y la continuidad, cae la disputa o la *antinomia de la infinita divisibilidad* del espacio, el tiempo, la materia, etc.

Esta antinomia consiste sólo en lo siguiente, que deben afirmarse tanto la discontinuidad como la continuidad. La afirmación unilateral de la discontinuidad da el *ser-diviso* infinito o absoluto, y con eso, un indivisible por principio; en cambio la afirmación unilateral de la continuidad da la infinita *divisibilidad*.

Sabido es que la crítica kantiana de la razón pura establece *cuatro antinomias* [cosmológicas], entre las cuales la segunda concierne a la *oposición* constituida por los *momentos de la cantidad*.

Estas antinomias kantianas continúan siendo siempre una parte importante de la filosofía crítica; son ellas, especialmente, las que han producido la caída de la metafísica anterior y pueden considerarse como un traspaso principal hacia la filosofía moderna, en cuanto en particular han contribuido a producir la persuasión sobre la nulidad de las categorías de la finitud por el lado del *contenido,* que es un camino más correcto que el camino formal de un idealismo subjetivo, según el cual el defecto de ellas debería consistir en su ser subjetivas, y no en lo que ellas son en sí mismas. Pero a pesar de su gran mérito, esta exposición es muy imperfecta; por un lado, es en sí misma entorpecida y retorcida, por otro lado ha fracasado con respecto a su resultado, que presupone que el conocimiento no tiene ninguna otra forma de pensamiento fuera de las categorías finitas. En ambos respectos merecen estas antinomias una crítica más adecuada, que ilumine con más precisión su punto de vista y su método, y a la vez libere su punto capital donde está su importancia, de la forma inútil en que se hallan encajadas.

Ante todo observo que Kant quiso dar una apariencia de acabamiento a sus cuatro antinomias cosmológicas mediante el principio de división que tomó en préstamo de su esquema de las categorías. Sin embargo, una consideración más honda de la naturaleza antinómica o, más verdaderamente, dialéctica de la razón muestra en general *cada* concepto como una unidad de momentos opuestos, a los

---

[2] Título en el índice: *La antinomia kantiana de ¡a indivisibilidad y de la divisibilidad infinita del tiempo, del espacio y de la materia*

que por lo tanto, podría darse la forma de afirmaciones antinómicas. El devenir, el existir, etc., y cualquier otro concepto podrían así suministrar sus particulares antinomias, y por lo tanto podrían establecerse tantas antinomias cuan-tos conceptos se den. El escepticismo antiguo no se dejó amedrentar por el trabajo de mostrar en todos los conceptos que encontró en las ciencias, estas contradicciones, o sea las antinomias.

Además Kant no comprendió la antinomia en los conceptos mismos, sino en la *forma* ya *concreta* de las determinaciones cosmológicas. A fin de tener las antinomias puras y tratarlas en su simple concepto, debían tomarse las determinaciones de pensamiento en sus aplicaciones y en su mezcla con las representaciones del mundo, del espacio, el tiempo, la materia, etc., sino que, sin esta materia concreta, que no tiene aquí ninguna fuerza ni poder, debían ser consideradas puramente por sí, en cuanto ellas única-mente constituyen la esencia y el fundamento de las antinomias.

Kant da este concepto de las antinomias: ellas "no son artificios sofísticos, sino contradicciones en que la razón debe necesariamente *chocar" (stossen* — según la expresión kantiana); —lo cual es un punto de vista importante. "Por la apariencia natural de las antinomias la razón, cuando ve su fundamento, no sería ya por cierto engañada, pero todavía siempre ilusionada." La resolución crítica, precisamente [que se realiza] mediante la llamada idealidad trascendental del mundo de la percepción, no tiene otro resultado que el de convertir la llamada oposición en algo *subjetivo,* donde permanece por cierto todavía la misma apariencia, vale decir, tan carente de solución como antes. Su verdadera solución puede consistir sólo en lo siguiente: que las dos determinaciones, en tanto son opuestas y necesarias para un único y mismo concepto, no pueden valer en su unilateralidad cada una por si, sino que tienen su verdad sólo en su ser eliminadas, esto es en la unidad de su concepto.

Las antinomias kantianas, consideradas más de cerca, no contienen otra cosa más que la afirmación absolutamente simple y categórica de *cada uno* de los dos momentos opuestos en una determinación [tomada] por sí y *aislada* de la otra. Pero, en esto, tal simple, categórica o realmente asertórica afirmación se halla recogida en una armazón oblicua y retorcida de razonamiento, por cuyo medio tiene que Producirse una apariencia de prueba, y ocultarse y volverse irreconocible el carácter puramente asertorio de la afirmación, tal como se mostrará en una más detenida consideración del asunto.

La antinomia que pertenece a este lugar, concierne a la llamada *divisibilidad infinita de la materia y* se basa en la oposición de los momentos de la continuidad y la discontinuidad que el concepto de la cantidad contiene en sí.

La tesis de tal antinomia, según la exposición kantiana, reza así:

Cualquier sustancia compuesta en el mundo consiste en partes simples y no existe por doquier sino lo simple o lo que está compuesto de él.

Aquí se halla opuesto a lo simple, al átomo, lo *compuesto,* lo cual es una determinación que frente a lo constante o continuo queda muy atrás. El substrato, que se halla atribuido a estas abstracciones, que son precisamente las sustancias

en el mundo, no significa aquí nada más que las cosas tal como son perceptibles sensiblemente, y no tiene ningún influjo sobre el aspecto antinómico mismo; podía tomarse igualmente bien aun el espacio o el tiempo. —En cuanto ahora la tesis habla tan sólo de *composición* en lugar de *continuidad*, en seguida resulta realmente una proposición analítica o sea *tautológica*. Que lo compuesto no es en sí y por sí *uno*, sino que es sólo un conjunto extrínseco y *consiste en un otro*, es su determinación inmediata. Pero lo otro, respecto al compuesto, es lo simple. Por lo tanto es tautológico el decir que lo compuesto consiste en lo simple. —Cuando se pregunta a veces, *en qué consiste* algo, se requiere la indicación de *un otro*, cuya *combinación* constituya aquel algo. Si se hace consistir la tinta nuevamente en tinta, falta entonces el sentido de la pregunta acerca del consistir en otro; no se ha contestado tal pregunta y sólo se la ha repetido. Es otra cuestión, luego, si aquello de que se habla tiene que *consistir en algo* o no. Pero lo compuesto es un absoluto algo tal que debe ser un conjunto y debe consistir en otro. —Si lo simple, que debe ser lo otro de lo compuesto, es tomado sólo por un *relativamente simple*, que por sí mismo sea a su vez compuesto, entonces la cuestión permanece igual antes que después. La representación contempla de cierto modo sólo este o aquel compuesto, con respecto al cual podría indicarse también este o aquel algo como simple *suyo*, que fuese por sí un compuesto. Pero aquí se habla del *compuesto como tal*.

Por lo que se refiere ahora a la *prueba* kantiana de la tesis, ésta, como todas las pruebas kantianas de las demás proposiciones antinómicas, hace el *rodeo* (que se mostrará como muy superfluo) de ser *apagógica*.

"Admitid (empieza él) que las sustancias compuestas no consistan en partes simples. Entonces, cuando se hubiese *eliminado*, con el pensamiento, *toda* composición, no quedaría ninguna parte compuesta y puesto que (según la suposición recién efectuada) no se da ninguna parte simple, tampoco quedaría nada simple, y por lo tanto no quedaría absolutamente nada más, y por consecuencia no se daría ninguna sustancia"

Esta conclusión es totalmente correcta, si no se da nada más que lo compuesto y se piensa que, al ser eliminado todo compuesto, no queda nada más en absoluto; —esto será concedido; pero podría ahorrarse esta superfluidad tautológica, y podría empezase la prueba en seguida con lo que sigue después, vale decir:

"O es imposible que pueda eliminarse con el pensamiento todo compuesto, o bien, después de la eliminación de él, debe quedar como residuo algo que subsista sin composición, esto es, lo simple."

"Pero en el primer caso lo compuesto no consistiría a su vez en sustancias *(pues en éstas la composición es sólo una relación accidental de sustancias*[3]*, sin la cual éstas deben subsistir como seres persistentes por sí)*. —Ahora bien,

[3] Aquí se agrega a la superfluidad de la prueba misma aun la superfluidad del lenguaje —pues *en éstas* (vale decir en las sustancias) la composición es sólo una relación accidental de *sustancias*.

puesto que este caso contradice a la presuposición, resta sólo el segundo: vale decir que el compuesto sustancial en el mundo consiste en partes simples."

Se halla colocado en un paréntesis, al lado, aquel fundamento que constituye el punto capital, frente al cual todo lo antecedente es completamente superfluo. El dilema es el siguiente: o lo que permanece es el compuesto, o no es éste, sino lo simple. Si fuese lo primero, vale decir lo compuesto, lo que permanece, entonces lo que permanece no serían las sustancias, porque *para éstas la composición es sólo una relación accidental;* pero son sustancias lo que permanece, *y* por lo tanto lo que permanece es lo simple.

Claro está que sin el rodeo de la apagoge, a la tesis: "la sustancia compuesta consiste de partes simples", podía vincularse inmediatamente como prueba aquel fundamento, *porque* la composición es meramente una relación *accidental* de las sustancias, por ende extrínseca a ellas *y* no afecta las sustancias mismas. —Si [el razonamiento] tiene su exactitud con respecto al carácter accidental de la composición, entonces la esencia es por cierto lo simple. Pero este carácter accidental, del cual sólo depende el asunto, no se halla demostrado, sino admitido francamente, y precisamente así de paso, en un paréntesis; como algo que se comprende por sí mismo o es un accesorio. Se comprende sin duda por sí mismo que la composición es la determinación de la contingencia y la exterioridad; pero puesto que se debía tratar sólo de un conjunto accidental en lugar de la continuidad, no valía la pena que se estableciera sobre ésta [composición] una antinomia, o más bien no podía en absoluto establecerse ninguna antinomia. La afirmación de la simplicidad de las partes es entonces, como se recordó, sólo tautológica.

En el rodeo apagógico vemos presentarse por lo tanto la misma afirmación que debe resultar de él. Más brevemente, por lo tanto, la prueba puede comprenderse de la manera siguiente:

Admítase que las sustancias no constan de partes simples, sino que son sólo compuestas. Ahora bien, toda composición puede ser eliminada con el pensamiento (porque es sólo una relación accidental); por lo tanto, después de su eliminación no permanecería ya ninguna sustancia, si no consta de partes simples. Pero debemos poseer sustancias, puesto que las hemos admitido; no debe desaparecer todo para nosotros, sino que algo debe quedar todavía, pues hemos presupuesto algo permanente que llamamos sustancia. Este algo, por lo tanto, tiene que ser simple.

Pertenece empero al conjunto que se considere la conclusión; y ésta reza de la manera siguiente:

"De aquí se sigue, de modo inmediato, que las cosas del mundo en su totalidad son seres simples, *que la composición es sólo una condición exterior de ellas*, *y* que la razón tiene que pensar las sustancias elementales como seres simples".

Aquí vemos el carácter extrínseco, es decir, accidental, de la composición alegado como *consecuencia,* después de haber sido introducida en la prueba como paréntesis y utilizada en ella.

Kant protesta mucho que en las proposiciones contradictorias de la antinomia no busca espejismo a fin de alegar de cierto modo (como suele decirse) una prueba de abogado. A la prueba considerada no hay que reprocharle tanto que sea un espejismo, como que sea un enredo inútil y atormentado, que sirve sólo para producir la forma exterior de una prueba y para no dejar percibir, en su total transparencia, que lo que debería resultar como consecuencia, constituye en un paréntesis el eje de la prueba, y que en general no se presenta ninguna prueba, sino sólo una presuposición.

La *antítesis* reza:

Ninguna cosa compuesta en el mundo consta de partes simples, y en él no existe absolutamente nada simple.

La *prueba* igualmente es un rodeo apagógico, y aunque de distinto modo, es tan censurable como la anterior.

"Suponed (dice esta prueba) que una cosa compuesta, en tanto sustancia, conste de partes simples. Dado que toda *relación exterior, y* entre ellas también toda composición por medio de sustancias, es posible sólo en el *espacio,* así cuantas sean las partes de las que conste el compuesto, tantas deben ser aquéllas de las que conste el espacio que lo contiene. Ahora bien, el espacio no consta de partes simples, sino de espacios. Por lo tanto cada parte del compuesto debe ocupar un espacio.

"Pero las partes absolutamente primeras de todo compuesto son simples.

"Por lo tanto, lo simple ocupa un espacio.

"Ahora bien, dado que todo lo real que ocupa un espacio, comprende en sí la presencia de un múltiple mutuamente extrínseco, *y* por lo tanto es compuesto y sin duda compuesto de sustancias, lo simple sería un compuesto sustancial. Lo cual se contradice a sí mismo."

Esta prueba puede llamarse (para utilizar una expresión kantiana que se presenta en otros pasajes) todo un *nido* de procedimientos defectuosos.

Ante todo el rodeo apagógico es una apariencia sin fundamento. Pues el supuesto de que *todo sustancial es espacial,* pero que el *espacio no consta de partes simples,* es una afirmación directa que se convierte en fundamento inmediato de lo que tiene que demostrarse, y con la cual toda la prueba está acabada.

Luego esta prueba apagógica empieza con la proposición: "toda composición por medio de sustancia es una relación *exterior";* pero la olvida a su vez en seguida de manera bastante asombrosa. Vale decir, se concluye luego que la composición es posible sólo en el *espacio,* pero que el espacio no consta de partes simples, y que lo real que ocupa un espacio es, por este motivo, compuesto. Cuando se ha admitido una vez la composición como relación extrínseca, resulta que la espacialidad misma, en cuanto sólo en ella debe ser posible la composición, es precisamente por tal motivo una relación extrínseca para las sustancias, que no les concierne ni afecta a su naturaleza, como tampoco a lo demás que pueda todavía ser consecuencia de la determinación de la espacialidad.

Por tal motivo precisamente no deberían las sustancias haber sido puestas en el espacio.

Además se presupone que el espacio, donde las sustancias son aquí trasladadas, no consta de partes simples; porque *es* una intuición, vale decir (según la determinación kantiana), una representación, que puede ser dada sólo por medio de un objeto único, y no es de ningún modo el llamado concepto discursivo. —Sabido es que a partir de esta distinción kantiana entre intuición *y* concepto se ha desarrollado un gran desorden con respecto al intuir, y que con el fin de ahorrar el concebir, se ha extendido el valor y el dominio de esta [distinción] a todo el conocer. Aquí corresponde sólo [observar] que el espacio, tal como también la intuición misma, debe ser a la vez *concebido,* (o comprendido) si se quiere en general precisamente concebir (o comprender). De este modo se plantearía el problema de [saber] si el espacio, aun cuando fuera, como intuición, una simple continuidad, no tendría que ser entendido según su concepto como si constara de partes simples, o bien si el espacio entra en la misma antinomia en la cual había sido trasladada sólo la sustancia. De hecho, si se entiende la antinomia de manera abstracta, ella concierne, según se recordó, a la cantidad en general, y por lo tanto también al espacio y al tiempo.

Pero puesto que en la prueba se ha admitido que el espacio no consta de partes simples, esto tenía que ser un fundamento para no trasladar lo simple en este elemento, que no es conveniente para la determinación de lo simple. —Pero aquí entra en colisión también la continuidad del espacio con la composición; las dos se hallan mutuamente intercambiadas (lo cual en el silogismo da una *quaternio terminorum* = cuaternidad de los términos). Se halla en Kant la expresa determinación del espacio, [que dice] que éste "es un *único,* y las partes de él reposan sólo sobre limitaciones, de modo que ellas no son *anteriores* al espacio único que lo comprende todo, como si fuesen *elementos* de él, a partir de los cuales sería posible su *composición" (Crítica de la razón pura,* 2ª ed., pág. 39). Aquí la continuidad del espacio se halla presentada de manera muy correcta y determinada *contra* su composición por medio de elementos. En cambio, en la argumentación el traslado de las sustancias en el espacio debe llevar consigo "una *presencia* de un múltiple recíprocamente extrínseco", y sin duda "con esto un compuesto". Al contrario, según se alegó, la manera como una multiplicidad se halla en el espacio, debe excluir expresamente la composición *y* los elementos anteriores a la unidad de él.

En la nota a la prueba de la antítesis se halla presentada todavía expresamente la representación, por otro lado fundamental de la filosofía crítica, de que nosotros tenemos un *concepto* de los cuerpos sólo como *apariencias* o *fenómenos;* pero como tales, ellos presuponen necesariamente el espacio, como condición de la posibilidad de todas las apariencias exteriores. Por lo tanto cuando por sustancias se entienden sólo cuerpos tales como los vemos, sentimos, gustamos, etc., entonces ya no es realmente cuestión de lo que ellas son en su concepto; se trata sólo de una percepción sensible. La prueba de la antítesis debía, pues, concebirse brevemente así: toda la experiencia de nuestro ver, sentir, etc.,

nos muestra sólo lo compuesto; ni el mejor microscopio ni los cuchillos más sutiles nos han permitido todavía *encontrarnos* con nada simple. Por lo tanto tampoco la razón puede pretender encontrarse con algo simple.

Si examinamos, pues, más exactamente la oposición de estas tesis y antítesis y liberamos sus pruebas de toda superfluidad y enredo inútiles, entonces la prueba de la antítesis —por vía del traslado de las sustancias en el espacio— contiene la aceptación asertoria de la *continuidad,* tal como la prueba de la tesis —por vía de la aceptación de la composición como manera de relación de lo sustancial— contiene la aceptación asertórica de la *contingencia de esta relación, y* por lo tanto la aceptación de las sustancias como *unos absolutos.* Toda la antinomia se reduce, pues, a la separación y afirmación directa de los dos momentos de la cantidad y, sin duda, de ellos como absolutamente separados. Si son tomados según la mera *discontinuidad,* la sustancia, la materia, el espacio, el tiempo, etc., son absolutamente divididos; lo uno es su principio. Según la *continuidad* este uno es sólo un eliminado; el dividir queda como divisibilidad, queda la *posibilidad* de dividir, como posibilidad, sin que se llegue efectivamente al átomo. Si ahora nos quedamos firmes aún en la determinación que se dió en lo antes expresado acerca de estas oposiciones, entonces en la continuidad misma está el momento del átomo, porque ésta [continuidad] está absolutamente como la posibilidad del dividir, tal como aquel ser dividido, esto es, la discontinuidad, elimina también toda diferencia de los unos —pues los simples unos son cada uno lo que es el otro—, así, pues contiene a la vez su igualdad y por lo tanto su continuidad. Como cada uno de los dos lados opuestos contiene en si mismo su otro *y* ninguno puede ser pensado sin el otro, de esto se sigue que ninguna de estas determinaciones, tomada por sí sola, tiene verdad, sino que la tiene sólo su unidad. Ésta es la verdadera consideración dialéctica de ellas, tal como su verdadero resultado.

Infinitamente más ricos de significado y más hondos que las consideradas antinomias kantianas son los ejemplos dialécticos de la antigua *escuela eleática* especialmente los tocantes al *movimiento,* que se basan igualmente en el concepto de la cantidad y tienen en él su solución. Sería largo examinarlos también aquí; ellos se refieren a los conceptos del espacio y el tiempo, y pueden ser tratados a propósito de éstos y en la historia de la filosofía. —Ellos hacen el más alto honor a la razón de sus inventores; y tienen por *resultado* el puro ser de Parménides, al mostrar la resolución de todo ser determinado en sí mismo, y son por lo tanto en sí mismos el *fluir* de Heráclito. Por esto son también dignos de una consideración más honda de la explicación habitual [que declara] que son precisamente sofismas; la cual aseveración se mantiene adherida al percibir empírico de acuerdo con el procedimiento de Diógenes, tan evidente para el intelecto común de los hombres. Diógenes como dialéctico mostró la contradicción que contiene en sí el movimiento, y no quiso luego ulteriormente esforzar su razón, sino que trató de refutarla [tal contra-dicción] de manera visible mediante un callado ir y venir. Una afirmación y refutación que por cierto es más fácil de efectuar que meterse a fondo en los pensamientos y mantener firmemente y resolver mediante

el pensamiento los enredos en que éste nos introduce, y sin duda no el pensamiento procedente desde lejos, sino el que se forma en la misma conciencia ordinaria.

Las soluciones que presenta *Aristóteles* de estas formaciones dialécticas, tienen que apreciarse dignamente y están contenidas en sus conceptos verdaderamente especulativos del espacio, el tiempo y el movimiento. Aristóteles opone la continuidad a la infinita divisibilidad [considerada] como aquélla en la cual se basan las más afamadas de aquellas pruebas (y que al ser representada como si fuera realizada, se identifica con el ser-dividido infinitamente, vale decir con los átomos). La continuidad, al contrario, conviene tanto al tiempo tomo al espacio, de modo que la infinita, vale decir, abstracta multiplicidad se halla contenida en la continuidad sólo *en sí,* según la *posibilidad.* Lo real frente a la multiplicidad abstracta así como frente a la continuidad abstracta es lo concreto de ellas, el tiempo y el espacio mismos, tal como frente a éstos son a su vez [lo real concreto] el movimiento y la materia. Sólo en sí o sólo según la posibilidad existe lo *abstracto;* existe sólo como momento de un real. *Bayle,* quien en su *Diccionario,* art. *Zenón,* encuentra *pitoyable* [digna de compasión] la resolución de la dialéctica zenoniana efectuada por Aristóteles, no entiende qué significa que la materia sea divisible al infinito sólo *según la posibilidad.* Contesta que si la materia es divisible al infinito, entonces contiene *realmente* una cantidad infinita de partes, y que esto por lo tanto no es un infinito *en puissance* [potencial], sino un infinito que existe real y actualmente. —Antes bien, ya la *divisibilidad* misma es sólo una posibilidad, no una *existencia de las partes, y* la multiplicidad en general se halla puesta en la continuidad sólo como un momento, como un eliminado. —Un intelecto agudo (y en tal aspecto Aristóteles es igualmente insuperado) no basta para comprender y juzgar los conceptos especulativos de Zenón, como tampoco basta la mencionada torpeza de la representación sensible para refutar sus argumentaciones. Aquel intelecto se halla en el error de considerar como algo, como algo verdadero y real semejantes entes del pensamiento y abstracciones, como sería una cantidad infinita de partes; pero esta conciencia sensible no deja llegar por encima de lo empírico hasta los pensamientos.

La solución kantiana de la antinomia consiste igualmente sólo en esto: que la razón no debe *elevarse por encima de la representación sensible y* debe tomar el fenómeno tal como está. Esta solución deja de lado el contenido mismo de la antinomia; no llega a la naturaleza del *concepto* de sus determinaciones, cada una de las cuales, aislada, por sí, es nula y en sí misma es sólo el traspasar a la otra, y tiene la cantidad como su unidad y en ésta tiene su verdad.

B. MAGNITUD CONTINUA Y DISCONTINUA *(DISKRETE)*

1. La cantidad contiene los dos momentos de la continuidad y la discontinuidad. Tiene que ser puesta en ambos como en sus determinaciones. —Es en seguida *inmediata* unidad de ellos, vale decir que se halla ante todo puesta

precisamente sólo en una de sus determinaciones, en la continuidad, y es así *magnitud continua*.

O bien la continuidad es sin duda uno de los momentos de la cantidad, que se halla completado sólo por el otro, la discontinuidad. Pero la cantidad es unidad concreta sólo si es la unidad de momentos *diferentes*. Éstos por lo tanto tienen que ser tomados también como diferentes, aunque sin ser resueltos a su vez en atracción y repulsión, sino permaneciendo según su verdad cada uno en su unidad con el otro, vale decir, permaneciendo *el todo*.

La continuidad es sólo la unidad coherente y compacta, como unidad de lo discontinuo; al ser *puesta así*, ya no es sólo un momento, sino la cantidad entera, la *magnitud continua*.

2. La cantidad *inmediata* es magnitud continua. Pero la cantidad no es en general un inmediato; la inmediación es una determinación, cuyo ser-eliminado es la misma cantidad. Ésta tiene que ser puesta por lo tanto en la determinación que le es inmanente, y ésta es lo uno. La cantidad es la *magnitud discontinua*.

La discontinuidad, tal como la continuidad, es un momento de la cantidad, pero es ella misma también la cantidad entera, precisamente porque es un momento en ésta, vale decir, en lo entero; por lo tanto como diferente, 110 sale de éste [entero], no sale de su unidad con el otro momento. —La cantidad es un ser-uno-fuera-del-otro en sí, y la magnitud continúa en este ser-uno-fuera-del-otro en tanto se continúa a sí mismo sin negación, como una conexión igual en sí misma. Pero la magnitud discontinua es este uno-fuera-del-otro como no continuo sino como interrumpido. Sin embargo, con esta multitud de unos no se presenta otra vez la multitud de los átomos y el vacío, y la repulsión en general. Porque la magnitud discontinua es cantidad, su misma discontinuidad es continua. Esta continuidad en lo discontinuo consiste en esto, que los unos son lo mutuamente igual, o sea que tienen la misma *unidad*. La magnitud discontinua, por ende, es el uno-fuera-del-otro del uno múltiple, como de lo *igual;* no el uno múltiple en general, sino puesto como lo *múltiple de una unidad*.

NOTA[4]

En las representaciones ordinarias de las magnitudes continua y discontinua se pasa por alto que *cada una* de estas magnitudes tiene en sí ambos momentos, tanto la continuidad como la discontinuidad, y que [conocer] su diferencia deriva de saber sólo lo siguiente: cuál de los dos momentos es la determinación *puesta y* cuál es sólo la existente-en-sí. Espacio, tiempo, materia, etc., son magnitudes constantes, en tanto son repulsiones de sí mismas, un fluyente salir-fuera-de-sí, que no es a la vez un traspaso o referirse a un otro cualitativo. Tienen la posibilidad absoluta de que lo uno se halle puesto en ellas por doquier —no como la posibilidad vacía de un mero ser-otro (como cuando se dice que sería posible

[4] Título en el índice: *Separación habitual de estas magnitudes.*

que en lugar de esta piedra estuviese un árbol) sino que contienen el principio de lo uno en sí mismos; éste es una de las determinaciones de que están constituidas.

A la inversa no debe pasarse por alto la continuidad en las magnitudes discontinuas; este momento, como se mostró, es lo uno en cuanto unidad.

Las magnitudes continua y discontinua pueden considerarse como *especies* de la cantidad, pero no porque la magnitud se halle puesta bajo una cierta determinación extrínseca, sino bajo las *determinaciones de sus propios momentos;* el traspaso habitual desde el género hacia la especie deja llegar en ella a determinaciones *extrínsecas*, de acuerdo con un cierto fundamento de la división, *extrínseco* a ella.

Además las magnitudes continua y discontinua no son todavía cuantos; son sólo la cantidad misma en cada una de sus dos formas. Se llaman de cierto modo magnitudes, en cuanto tienen en general de común con el cuanto esta condición: ser una determinación de la cantidad.

C. LIMITACIÓN DE LA CANTIDAD

La magnitud discontinua tiene en primer lugar lo uno por principio, en segundo lugar es multiplicidad de los unos, y en tercer lugar es esencialmente constante; es lo uno al mismo tiempo como eliminado, o como *unidad, y* es el continuarse como tal en la discontinuidad de los unos. Por lo tanto se halla puesta como *una* magnitud, y la determinación de ella es lo uno, que en este ser-puesto y existir es un uno *exclusivo*, un término en la unidad. La magnitud discontinua como tal debe inmediatamente no ser limitada; pero en tanto distinta de la continua está como una existencia y un algo, cuya determinación es lo uno, y por estar en una existencia, es también primera negación y término.

Este término, además de ser referido a la unidad y de ser la negación *en ésta,* se halla también, como uno, *referido a sí mismo;* de este modo es un término limitado y comprensivo. El término no se distingue aquí primeramente del algo de su existencia, sino que como uno es inmediatamente este mismo punto negativo. Pero el ser que está limitado aquí, está esencialmente como continuidad, por cuyo medio traspasa más allá del término y de este uno y es indiferente frente a ellos. La cantidad discontinua real es así *una* cantidad o un cuanto —esto es, la cantidad como una existencia y un algo.

En cuanto lo uno, que es término, comprende en sí los muchos unos de la cantidad discontinua, los pone al mismo tiempo como eliminados en él; es un término en la continuidad en general como tal, y por lo tanto es indiferente aquí a la distinción de la magnitud continua y discontinua; o más exactamente, es un término en la continuidad tanto *de la una* como de la otra; *ambas* pasan más allá, a ser cuantos.

SEGUNDO CAPÍTULO

EL CUANTO

EL CUANTO —que es *ante todo* cantidad con una determinación o un término en general— en su completa determinación es el *número*. *El cuanto se diferencia en segundo lugar,* ante todo en un cuanto *extensivo,* en el cual el término está como limitación de la *multiplicidad* existente —luego, dado que esta existencia traspasa al ser-para-sí, a un cuanto *intensivo*, o *grado*, que tiene su determinación en un otro, dado que está *para sí y* por ende como *término indiferente,* está de modo igualmente inmediato *fuera de sí.* Como tal contradicción puesta, entre el ser así determinado simplemente en sí y el tener su determinación fuera de sí e indicar para ella fuera de sí, el cuanto traspasa *en tercer lugar* a la *infinitud cuantitativa,* como el que se halla puesto en sí mismo extrínsecamente.

A. EL NÚMERO

La cantidad es cuanto, o sea tiene un término, tanto cual magnitud continua, como cual magnitud discontinua. La diferencia entre estas especies no tiene ningún significado aquí, al comienzo.

La cantidad como el ser-para-sí eliminado es ya en sí y por sí misma indiferente respecto a su término. Pero con esto no le es de igual modo indiferente el término, o sea el ser un cuanto; porque contiene en si lo uno, el ser-determinado absoluto como su propio momento, que por lo tanto, como puesto en la continuidad o unidad de ella, es su término, pero que permanece como uno, en el cual se convierte ella [la cantidad] en general.

Este uno por lo tanto es el principio del cuanto, pero es el uno *como [uno] de la cantidad.* Es por ende *en primer lugar* continuo, es *unidad; en segundo lugar* es discontinuo, o sea la multiplicidad existente en si (como en la magnitud. continua) o bien puesta (como en la magnitud discontinua) de los unos, que tienen la igualdad entre ellos, o sea aquella continuidad [que es] la misma unidad. *En tercer lugar* este uno es también la negación de los muchos unos como simple término, es un excluir de sí su ser-otro, es una determinación de si frente a *otros* cuantos. Lo uno por lo tanto es un término, α) que se *refiere a sí mismo,* β) que *se incluye a sí mismo,* γ) *que excluye otro* término.

El cuanto, puesto completamente en estas determinaciones, es el *número.* Su completo ser-puesto está en la existencia del término como *multiplicidad y* por lo tanto es su ser-distinto respecto a la unidad. El número, en consecuencia, aparece como magnitud discontinua, pero tiene en la unidad también la continuidad. Por lo tanto es también el cuanto en su *determinación* más completa, pues el término [está] en él como *multiplicidad* determinada, que tiene por su principio lo uno, esto es, lo absolutamente determinado. La continuidad, como aquello donde lo uno está solo *en sí,* como eliminado —o sea, puesto como unidad—, es la forma de la indeterminación.

El cuanto, considerado sólo como tal, es terminado en general; su término es una determinación abstracta y simple de él. Pero en cuanto es un número, este término se halla puesto como *múltiple en sí mismo.* Contiene los muchos unos que forman su existencia, pero no los contiene de modo indeterminado, sino que en ellos cae la determinación del término. El término excluye otra existencia, vale decir, los muchos otros, y los unos excluidos por él son una multitud determinada, el *monto, y* en relación a ellos, como a la discontinuidad tal cual se halla en el número, el otro es la *unidad,* la continuidad de ellos. El *monto y* la *unidad* forman los *momentos* del número.

Con respecto al monto hay que ver más exactamente cómo los muchos unos de que *consiste* están en el término. Acerca del monto es exacta la expresión [que dice] que él *consiste* en los muchos, pues los unos no están en él como eliminados, sino que *se hallan* en él, sólo puestos con el término exclusivo, frente al cual son indiferentes. Pero éste {término] no es [indiferente] frente a ellos. En el ser-determinado, la relación del término hacia él se había establecido al comienzo de manera tal, que el ser determinado, en tanto era lo afirmativo, permanecía subsistiendo aquende su término, y éste, que era la negación, se encontraba allende, al margen de aquél. Del mismo modo en los muchos unos, su quebrantamiento y la exclusión de otros unos aparecen como una determinación que cae fuera de los unos incluidos. Pero se ha mostrado allí que el término penetra el ser determinado, llega tan lejos como éste, y que por lo tanto el algo se halla terminado por su determinación, vale decir, es finito. —Así se representa en lo cuantitativo del número, por ejemplo cien, de modo que sólo el centésimo uno terminaría los muchos para que fueran cien.

Por un lado esto es exacto; pero de otro lado ninguno de los cien unos tiene un privilegio, porque son sólo iguales; cada uno es por lo tanto el centésimo; todos ellos pertenecen pues, al término por el cual el número es cien. Este número no puede por su determinación prescindir de ninguno; los demás por lo tanto no constituyen frente al centésimo uno un ser determinado que esté fuera del término o sólo en el interior de él, y sea en general diferente de él. El monto, por ende, no es una multiplicidad *frente* a lo uno que incluye y termina, sino que constituye él mismo esta terminación, que es un cuanto determinado; los muchos constituyen un número, *un* dos, *un* diez, *un* cien, etc.

Lo uno que termina, es ahora, el ser-determinado frente a otros, la distinción del número con respecto a los demás. Pero esta distinción no se convierte en

determinación cualitativa, sino que sigue siendo cuantitativa, y cae en la reflexión *extrínseca* que hace la comparación. El número queda como un uno que ha vuelto a sí mismo y es indiferente frente a otros. Esta *indiferencia* del número frente a otros es una determinación esencial de él; y constituye *su ser-determinado* en *sí,* pero a la vez su *propia exterioridad.* —El número es así un uno *numérico* como lo absolutamente determinado, que tiene al mismo tiempo la forma de la simple inmediación, y para el cual, pues, la relación hacia otro es completamente extrínseca. Como uno, que es *número,* tiene además la *determinación* (en cuanto ésta es relación con otro) como sus momentos en él mismo, en su *distinción entre la unidad y el monto; y* el monto es él mismo una multiplicidad *de los unos* vale decir [lo uno que es número] es en sí mismo esta absoluta extrinsequedad. —Esta contradicción del número o del cuanto en general en sí, es la cualidad del cuanto, en cuyas determinaciones ulteriores esta contradicción se desarrolla.

NOTA 1[1]

La magnitud espacial y la numérica suelen considerarse como dos especies, de modo que la magnitud espacial sería una magnitud determinada por sí, tanto como la magnitud numérica. Su distinción consistiría sólo en las diferentes determinaciones de continuidad y discontinuidad, pero como cuantos estarían ellas en el mismo grado. La geometría tiene en general por objeto en la magnitud espacial la magnitud continua, y la aritmética en la magnitud numérica la discontinua. Pero dada esta desigualdad de sus objetos, no tienen igual manera de perfección en su delimitación o en su ser determinado. La magnitud espacial tiene sólo la delimitación en general; y en cuanto tenga que considerarse sólo como un cuanto absolutamente determinado, tiene necesidad del número. La geometría como tal no *mide* las figuras espaciales, no es arte de medida, sino que sólo las *compara.* También las determinaciones en las definiciones son tomadas en parte de la *igualdad* de los lados, de los ángulos, *y de la igual* distancia. Así el círculo, dado que se basa solamente en la *igualdad* de la distancia de todos los puntos posibles en él desde un punto central, no necesita de ningún número para su determinación. Estas determinaciones, basadas en la igualdad o desigualdad son genuinamente geométricas. Pero no son suficientes, y para otras, por ejemplo el triángulo, el cuadrado, se exige el número, que en su principio, vale decir lo uno, contiene el ser determinado por sí, no el ser determinado mediante la ayuda de otro, y por lo tanto sin mediar una comparación. La magnitud espacial tiene, por cierto, en el punto la determinación correspondiente al uno; pero el punto, en tanto sale fuera de sí, se convierte en otra cosa, se convierte en continuidad,

[1] Titulo en el índice: *Operaciones de la aritmética. Las proposiciones sintéticas de Kant anteriores a la intuición [a priori].*

donde se hallan eliminados su carácter de punto, su ser determinado por sí, su uno.+

Puesto que el ser determinado por sí debe conservarse en el ser-fuera-de-sí, es necesario que la línea sea representada como una multitud de unos, y que el término reciba en sí la determinación de *muchos unos,* vale decir, debe la magnitud de la línea —tal como la de las otras determinaciones espaciales— ser considerada como un número.

La *aritmética* considera el número y las figuras de éste, o _.más bien [a éstas] no las considera, sino que opera en ellas. Pues el número es la determinación indiferente, inerte; tiene que ser convertido en activo y puesto en relación desde *fuera.* Las maneras de relación son las *operaciones* aritméticas. Se hallan presentadas en la aritmética una después de la otra, y claro está que la una depende de la otra. Sin embargo, el hilo que guía su progreso no se halla puesto de relieve en la aritmética. Pero de la misma determinación conceptual del número se extrae con facilidad la composición sistemática a la cual tiene una legítima pretensión la exposición [que se hace] de estos elementos en los manuales. Estas determinaciones que dan la guía tienen que ser señaladas aquí brevemente.

El número debido a su principio, que es el uno, es en general una colección exterior, una figura absolutamente analítica, que no contiene ninguna conexión interior. Puesto que se halla engendrado así sólo de modo extrínseco, todo cómputo representa una producción de números, un *numerar* o, *de manera más determinada* un *conumerar.* Una diferenciación en este producir extrínseco, que nunca hace otra cosa, puede estar únicamente en una distinción reciproca entre los números que deben numerarse juntamente: Tal distinción debe ser tomada ella misma de otra parte y de una determinación extrínseca.

La diferencia cualitativa, que constituye la determinación del mismo número, es como hemos visto, la de la *unidad* y el *monto;* a ésta se reduce por lo tanto cualquier determinación conceptual que pueda presentarse en las operaciones aritméticas. Pero la diferencia que compete a los números como cuantos, es la identidad extrínseca y la diferencia extrínseca, esto es, la *igualdad y* la *desigualdad,* que son momentos de la reflexión y tienen que tratarse entre las determinaciones de la esencia, al hablar de la diferencia.

Además hay que declarar todavía previamente que los números en general pueden ser producidos de dos maneras, por vía de composición o por vía de separación de [números] ya compuestos. --En tanto ambas maneras se producen en una especie de números determinada de la misma guisa, así a una composición de números, que puede llamarse operación *positiva,* corresponde una separación, que puede llamarse una operación *negativa.* La determinación de la operación misma es independiente de esta oposición.

1. Después de estas observaciones sigue pues la declaración de las maneras de calcular. La *primera* generación de los números consiste en la recolección de muchos como tales, vale decir, que cada uno de ellos se halla puesto sólo como *uno* — [y esto es] el *numerar.* Dado que los unos son extrínsecos uno frente al

otro, se presentan según una imagen sensible, y la operación, por cuyo medio se engendra el número, es un computar sobre los dedos, los puntos, etc. Qué es cuatro, cinco, etc., puede sólo ser *mostrado.* El interrumpir según cuánto debe ser abarcado, es algo accidental y arbitrario, en tanto el término es extrínseco. —La diferencia entre el monto y la unidad, que aparece en el progreso de las operaciones, fundamenta un *sistema* de números – diádico, decádico, etc.- Tal sistema reposa totalmente sobre el arbitrio [que determina] el monto constante que tiene que ser tomado a su vez como unidad.

Los *números* que han surgido de la numeración son nuevamente numerados; y al ser puestos así de modo inmediato, son determinados todavía sin cualquier relación entre ellos, son indiferentes con respecto a la igualdad o desigualdad, son de una magnitud accidental uno respecto al otro, —por lo tanto *desiguales* en general –[y esto es] *adicionar.* —Que 7 y 5 suman doce, se conoce por este medio, que además de los 7 son numerados todavía 5 sobre los dedos o de otra manera —de donde luego el resultado [alcanzado] se conserva en la memoria, *en la mente;* pues en todo esto no hay nada intrínseco. Igualmente que 7 X 5 es =35, se sabe por medio de cómputo sobre los dedos, etc., esto es, que a un siete se agrega, numerando, todavía un [siete] y esto se efectúa cinco veces, y el resultado igualmente se conserva en la memoria. La fatiga de este numerar y del invento de las sumas y los productos, se elimina por medio de [las tablas] preparadas de uno más uno (adición), o bien de unas veces unos (multiplicación), que sólo hay que aprender de memoria.

Kant, en la introducción a la *Crítica de la razón pura,* pág. V, ha considerado la proposición 7 + 5 = 12 como una proposición sintética. "Al comienzo, sin duda", dice, "habría que pensar ¡seguramente! que sea una simple proposición analítica, que procede a partir del *concepto* de una *adición* de siete y cinco, según el principio de contradicción". El concepto de la adición solamente significa la abstracta determinación de que estos dos números *deben* tomarse juntamente, y por cierto, en tanto números, de una manera extrínseca, vale decir carente de concepto; [significa] que a partir del siete se debe seguir numerando hasta que se hayan agotado los unos que deben agregarse, cuyo monto está determinado en cinco; el resultado lleva el nombre, por otra parte conocido, de doce. "Solamente", continúa Kant, "cuando se considera esto más detenidamente, se halla que el concepto de adición de 7 y 5 no contiene nada más que la *unión* de los dos números en uno sólo, donde no se *piensa* total y absolutamente *cuál* sea este número único que los comprende a ambos"; "yo puedo todavía descomponer mi concepto de tal adición posible, tanto [como quiera], y sin embargo no llegaré a encontrar en él el doce". Por cierto que el tránsito de aquel problema al resultado no tiene nada que hacer con el *pensar* la adición y con la descomposición del concepto; "hay que salir fuera de este concepto —sigue diciendo Kant-- y tomar como ayuda la intuición, los cinco dedos, etc., y de tal modo agregar al *concepto* de siete las unidades de los cinco *dedos en la intuición."* Sin duda que el cinco está dado en la intuición, vale decir, representa un ser-reunidos, de manera totalmente *extrínseca*, los unos del pensamiento

repetidos como se quiera; pero tampoco el siete es un concepto. No estamos en presencia de ningún concepto más allá del cual tengamos que ir. La adición de 5 y 7 significa la conjunción, carente de concepto, de los dos números; y el numerar continuado, en esta manera carente de concepto, a partir de siete hasta que sean agotados los cinco, puede llamarse un juntar, un sintetizar, tal como, precisamente, el numerar a partir del uno —pero un sintetizar que es de naturaleza totalmente analítica, pues la conexión es por completo creación nuestra y en ella no hay ni entra nada que no se presente de manera absolutamente extrínseca. El postulado de adicionar 5 a 7 tiene con el postulado de numerar en general la misma relación que el postulado de prolongar una línea recta tiene con el de trazar una línea recta.

Por vía que sea la expresión "sintetizar", su determinación es que esto se produce *a priori*. De todos modos el contar no es una determinación de la sensación, la única que según la determinación kantiana de la intuición, queda para el *a posteriori; y* el contar es por cierto una tarea que se cumple sobre el terreno de la intuición abstracta, vale decir, que está determinada por medio de la categoría de lo uno, *y* donde se hace abstracción de todas las otras determinaciones de la sensibilidad, como también de los conceptos. El *a priori* en general es sólo algo vago; la determinación del sentimiento, en tanto impulso, sentido, etc., tiene el momento de la *aprioridad* en sí, de la misma manera que el espacio *y* el tiempo como existentes, o sea como lo espacial y lo temporal, son determinados *a posteriori.*

En conexión con esto puede agregarse que la afirmación de Kant, acerca de la constitución sintética de las proposiciones fundamentales de la geometría pura, tampoco contiene nada fundado. Mientras declara que, en su mayoría, ellas son realmente analíticas, al mismo tiempo alega para aquella representación sólo la proposición fundamental de que la línea recta es la más corta entre dos puntos. "Mi concepto de lo recto, precisamente, no contendría nada acerca de la magnitud, sino sólo una cualidad; luego, el *concepto* de lo más corto seria pues enteramente un agregado y no podría extraerse del *concepto de la línea recta* por medio de ninguna descomposición; por lo tanto debería recurrirse aquí a la *intuición* como ayuda, por cuya mediación solamente es posible la síntesis." —Pero aquí tampoco se trata de un concepto de lo recto en general, sino de la línea recta, y ésta es ya algo espacial, intuible. La determinación (o, si se quiere, el concepto) de la línea recta no es sin embargo nada más que ésta: de ser la línea *absolutamente* simple, vale decir que en su salir-fuera-de-sí (el llamado movimiento del punto) se refiere absolutamente a sí misma, y en su extensión no se halla puesta ninguna especie de diversidad de la determinación, ninguna referencia a un otro punto u otra línea [situados] fuera de ella —es la *dirección absolutamente simple en sí.* Esta simplicidad, sin duda, es su cualidad; y si la línea recta tiene que parecer difícil de definir analíticamente, esto acontece sólo debido a la determinación de la simplicidad o relación a sí misma, y puramente porque la reflexión tiene delante de si, en el determinar, primera y esencialmente una pluralidad, un determinar por medio de otro. Pero por sí mismo no es

absolutamente difícil de comprender esta determinación de la simplicidad de la extensión en sí, *y* su carencia de determinación por medio de otro. —La definición de *Euclides* no contiene otra cosa que esta simplicidad. —Pero ahora el traspaso de esta cualidad a determinación cuantitativa (de que es la más corta) que debería constituir el elemento sintético, es absoluta y solamente analítico. La línea, en tanto espacial, es cantidad en general; lo más simple, si es afirmado acerca del cuanto, es lo *mínimo, y* si es afirmado acerca de la línea, es *lo más corto.* La geometría puede aceptar estas determinaciones como corolarios de la definición; pero *Arquímedes* en sus libros sobre la esfera y el cilindro (véase la trad. de Hauber, pág. 4) ha actuado de la manera más oportuna al enunciar aquella determinación de la línea recta como un axioma, en un sentido tan exacto como [hizo] *Euclides* al enunciar la determinación relativa a las paralelas entre los axiomas, porque el desarrollo de esta determinación a fin de convertirla en una definición, habría requerido igualmente determinaciones no pertinentes de modo inmediato a la espacialidad, sino más abstractamente cualitativas, como la simplicidad, la igualdad de la dirección y otras semejantes. Estos antiguos han dado también a sus ciencias un carácter plástico, y mantenido su exposición severamente en los límites de las propiedades de su materia, con exclusión, pues, de lo que hubiera sido de especie heterogénea para ellas.

El concepto que Kant ha establecido en *los juicios sintéticos a priori* —esto es el concepto de un *diferente,* que a la vez es *inseparable;* de un idéntico que en sí mismo es *diferencia inseparada*— pertenece al aspecto grande e inmortal de su filosofía. Este concepto se halla por cierto presente también en el intuir, porque es el concepto mismo y todo en si es concepto; pero las determinaciones que son extraídas en aquellos ejemplos no lo exponen. Antes bien el número y el numerar son una identidad y el producirse de una identidad, que es en absoluto sólo una síntesis exterior, síntesis superficial, unidad de unos; unos tales que se hallan puestos más bien como no idénticos en si recíprocamente, sino extrínsecos y separados por sí mismos. En la línea recta debe estar como base la determinación de que sea la más corta entre dos puntos, antes bien debe estar como base sólo el momento de lo idéntico abstracto, sin distinción en sí mismo.

Vuelvo ahora desde esta digresión al mismo adicionar. La operación negativa correspondiente a éste, el *sustraer,* es el separar, de manera igual y totalmente analítica, los números que, tal como en el adicionar, están determinados sólo como *desiguales* en general uno frente al otro.

2. La determinación próxima es la *igualdad* de los números que deben ser numerados. Por medio de esta igualdad son ellos una *unidad, y* con esto entra en el número la diferencia entre la unidad y el *monto.* La *multiplicación* constituye la tarea de numerar juntamente un monto de unidades que son ellas mismas un monto. En esto es indiferente cuál de los dos números es declarado como unidad y cuál como monto, y que se diga cuatro veces tres, donde cuatro es el monto y tres la unidad, o a la inversa tres veces cuatro, —Se ha declarado ya más arriba que el hallazgo originario del producto se ha realizado mediante el simple numerar, vale decir el contar con los dedos, etc.; la posterior capacidad de

enunciar *inmediatamente* el producto reposa en la colección de aquellos productos, que es el ábaco [tabla de multiplicación o pitagórica] y en saberlo de memoria.

La *división* es la operación negativa según la misma determinación de la diferencia. Es de igual modo indiferente cuál de los dos factores, el divisor o el cociente, se halle determinado como unidad o como monto. El divisor se halla determinado como unidad y el cociente como monto, cuando la tarea de la división está expresada [en el sentido de] que se quiere ver *cuántas veces* (monto) *un número* (unidad) está. contenido en un número dado; viceversa el divisor está considerado como monto y el cociente como unidad, cuando se dice que se debe dividir un número en un determinado- monto de partes iguales y encontrar la magnitud de tal parte (de la unidad).

3. Los dos números determinados uno frente al otro como unidad *y* monto, están como números todavía de modo inmediato Uno contra el otro, y por lo tanto Son en general *desiguales.* La igualdad ulterior es la de la unidad y el monto mismos; de este modo está acabado el progreso hacia la igualdad de las determinaciones que están en la determinación del número. El numerar según esta igualdad perfecta es el *elevar a potencias* (la operación negativa es la extracción de raíz) —y ante todo la elevación de un número al *cuadrado.* —La elevación a potencia es el perfecto ser determinado del numerar en sí mismo donde 1) los muchos números que son adicionados son los mismos, y 2) su multiplicidad o monto mismo es idéntico con el número que se halla puesto muchas veces, y que es la unidad. No hay por otro lado ninguna determinación en el concepto del número, que pueda ofrecer una diferencia; tampoco puede realizarse una ulterior igualación de la diferencia que está en el número. La elevación a potencias mayores que el cuadrado es una continuación *formal;* en parte —*en* los exponentes pares es sólo *una repetición* del elevar al cuadrado; en parte —en las potencias impares— vuelve a entrar la desigualdad. En la igualdad formal, precisamente (por ejemplo en el cubo, ante todo), del nuevo factor tanto con el monto como con la unidad, éste [nuevo factor] es 3) desigual como unidad respecto al monto (que sea, por ejemplo, el cuadrado de 3 frente a 3), y todavía más en el cubo de cuatro, donde el monto, 3, según el cual el número que representa la unidad debe ser multiplicado por sí mismo, es diferente de este mismo número [4]. —Estas determinaciones se presentan como la diferencia esencial del concepto, el monto y la unidad, los cuales tienen que ser igualados para el completo retomo en sí del ir-fuera-de-sí. En lo recién expuesto está además el motivo por el cual de un lado la resolución de las ecuaciones superiores debe consistir en la reducción a la ecuación cuadrática, de otro lado la razón por la cual las ecuaciones de exponentes impares se determinan sólo de manera formal, y precisamente cuando las raíces son racionales, éstas no se dejan hallar de otro modo que por medio de una expresión imaginaria, vale decir, por lo contrario de lo que son y expresan aquellas raíces. El cuadrado de la aritmética contiene, de acuerdo con lo expuesto, sólo el absoluto ser determinado en sí, por lo cual las ecuaciones con ulteriores potencias formales deben ser reducidas a

aquél, precisamente como el triángulo rectángulo en la geometría contiene el absoluto ser-determinado en sí, expuesto en el teorema de Pitágoras, por lo cual también a éste deben ser reducidas todas las otras figuraciones geométricas para su total determinación.

Una enseñanza, que proceda según un juicio lógicamente formado, trata la doctrina de las potencias antes de la doctrina sobre las proporciones; éstas sin duda, se vinculan con la diferencia de unidad y monto que constituye la determinación de la segunda operación, pero salen fuera de lo uno del cuanto *inmediato,* donde unidad y monto son sólo momentos; la determinación ulterior después de ésta permanece todavía extrínseca a la misma. El número en la relación no es más que un cuanto *inmediato;* tiene, pues, su determinación como mediación; pero la relación cualitativa será considerada más adelante.

Acerca de la mencionada determinación ulterior de las operaciones, puede decirse que no es de ningún modo una filosofía acerca de éstas, ni de cierta manera una exposición de su significado interior, porque de hecho no es un desarrollo inmanente del concepto. Pero la filosofía debe saber distinguir lo que según su propia naturaleza es una materia extrínseca a sí misma, de modo que luego el progreso del concepto pueda en tal objeto realizarse sólo de manera extrínseca, y sus momentos puedan estar también sólo en la forma propia de su exterioridad, como aquí la igualdad y la desigualdad. Es una exigencia esencial para filosofar acerca de objetos reales la distinción de las esferas a las que pertenece una determinada forma del concepto, vale decir donde ella se presenta como existencia, a fin de no perturbar por vía de las ideas lo extrínseco y lo accidental en su peculiaridad, y también a fin de no deformar y volver formales estas ideas por vía de la incongruencia de la materia. Pero aquella exterioridad, donde los momentos del concepto aparecen en aquella materia exterior que es el número, es aquí la forma adecuada. Como éstos [momentos] presentan el objeto en su carácter intelectual, y como, a la vez no contienen pretensión especulativa *y* por lo tanto parecen fáciles, merecen ser utilizados en los tratados elementales.

NOTA 2[2]

Sabido es que *Pitágoras* ha expuesto las *relaciones racionales* o *filosofemas* en *números;* también en la época moderna se ha hecho uso de ellos y de las formas de sus relaciones, como las potencias, etc., en la filosofía, a fin de ordenar según todo esto los pensamientos o expresarlos por este medio. En el respecto pedagógico ha sido considerado el número como el objeto más apropiado de la intuición interior y la tarea de calcular las relaciones numéricas [ha sido considerada] como la actividad del espíritu donde éste lleva a la intuición sus

[2] Titulo en el índice: *Uso de las determinaciones numéricas para la expresión de conceptos filosóficos.*

relaciones más propias y en general las relaciones fundamentales de la esencia. Hasta qué punto pueda competer al número este alto valor, se desprende de su concepto, tal como se ha presentado.

Vimos al número como determinación absoluta de la cantidad, y su elemento como diferencia convertida en indiferente —que es la determinación en sí, puesta al mismo tiempo plenamente sólo como extrínseca. La aritmética es ciencia analítica, porque todas las conexiones y diferencias que se presentan en su objeto, no están en éste mismo, sino que le son sobrepuestas de una manera totalmente exterior. Ella no tiene ningún objeto concreto que contenga en sí mismo relaciones interiores, que en un primer tiempo estén ocultas para el saber, no dadas en la representación inmediata de tal objeto, y que tengan que salir a luz sólo mediante el trabajo del conocer. No sólo no contiene el concepto y con éste la tarea para el pensar conceptual, sino que es lo opuesto de éste. Debido a la indiferencia de lo vinculado con respecto a la vinculación, la cual carece de necesidad, se encuentra el pensar aquí en una actividad que es a la vez la exteriorización extrema de él mismo, esto es, en la actividad violenta del *moverse en la carencia de pensamiento y* del vincular lo que no es capaz de ninguna necesidad. El objeto es el pensamiento abstracto de la *exterioridad* misma.

En cuanto es este *pensamiento* de la exterioridad, el número es a la vez la abstracción de la multiplicidad sensible; no ha conservado de lo sensible nada más que la determinación abstracta de la exterioridad misma. Por este medio lo sensible se halla llevado en él hasta la máxima cercanía respecto del pensamiento; él representa el *pensamiento puro* de la exteriorización propia del pensamiento.

Por lo tanto puede ocurrir al espíritu que se eleva por encima del mundo sensible y conoce su esencia, que al buscar un elemento para su pura *representación y* para la *expresión de su esencia,* caiga —antes de concebir el pensamiento mismo como tal elemento y de alcanzar para su exposición la pura expresión espiritual— en la situación de elegir el *número,* esta interna y abstracta exterioridad. Por eso vemos en la historia de la ciencia que muy temprano es utilizado el número para la expresión de filosofemas. El número constituye el último grado de la imperfección, que concibe lo universal como afectado por lo sensible. Los antiguos han tenido la conciencia determinada de que el número está en el medio entre lo sensible y el pensamiento. Aristóteles refiere acerca de Platón *(Metaf., I,* 5) que dijo que además de lo sensible y de las ideas están de por medio las determinaciones matemáticas de las cosas, diferentes de lo sensible por esto, que son invisibles (eternamente), inmóviles, pero diferentes de las ideas debido a que son un múltiple y un semejante, y en cambio la idea es absolutamente sólo idéntica consigo y una en sí. —Una reflexión más amplia y hondamente pensada sobre el asunto por *Moderado*[3] de Cádiz se halla citada en la *Mal-Chi Vita Phitagorae,* (ed. Ritterhus, pág. 30 y sigt.). El que los pitagóricos hayan caído en el número lo atribuye él al hecho de que no han podido todavía

[3] Neopitagórico que vivió en la época de Nerón.

concebir las ideas fundamentales y los primeros principios *claramente en la razón*, porque estos principios son difíciles de pensar y difíciles de expresar; los números sirven muy bien en la enseñanza como contraseña; y ellos [los pitagóricos] imitaron en esto, entre otras cosas, a los geómetras, quienes no pueden expresar lo corpóreo en pensamientos y utilizan las figuras y dicen que éste es un triángulo; pero no quieren decir con esto que el dibujo que cae bajo los ojos tenga que tomarse por un triángulo, sino que sólo tiene que representarse con él el pensamiento del triángulo. De este modo los pitagóricos han expresado *como uno,* etc., el pensamiento de la unidad, de la mismidad y de la igualdad y el principio de la coincidencia, de la conexión y de la conservación de todo, así como de lo idéntico consigo mismo. —Es superfluo señalar que los pitagóricos, a partir de la expresión de los números, pasaron también a la del pensamiento, a las categorías expresas de lo igual y lo desigual, del término y del infinito. Se halla referido ya con respecto a aquellas expresiones numéricas *(Ibíd., en* la nota de pág. 31 1. s., tomado de una vida de Pitágoras en *Photius*, pág. 722) que los pitagóricos distinguieron entre la mónada y lo Uno; y consideraron la mónada como el pensamiento, pero lo uno como el número; e igualmente el dos como el [número] aritmético, la díada (pues así debe llamarla en el mismo lugar) como el pensamiento de lo indeterminado. —Estos antiguos comprendieron por primera vez muy exactamente la insuficiencia de las formas numéricas para las determinaciones del pensamiento; y con igual derecho exigieron luego, en lugar de aquel primer expediente, la expresión propia para los pensamientos. Cuanto más lejos habían ido ellos, en sus meditaciones, que los que hoy día consideran como algo merecedor de elogio, y más aún fundamentado y hondo el poner de nuevo en lugar de las determinaciones del pensamiento los números mismos y las determinaciones numéricas como las potencias, y luego lo infinitamente grande, lo infinitamente pequeño, lo uno dividido por el infinito, y otras determinaciones semejantes, a menudo también ellas mismas un formalismo matemático absurdo, y vuelven de ese modo hacia aquella infancia impotente.

Si hace poco se ha referido la expresión de que el número está entre lo *sensible y* el pensamiento en tanto tiene al mismo tiempo [el carácter] de aquél, de ser en sí lo *múltiple,* lo recíprocamente extrínseco, hay que observar que este múltiple mismo, vale decir, lo sensible acogido en el pensamiento, representa la categoría, perteneciente a éste, de lo extrínseco en sí mismo. Los *pensamientos* ulteriores, concretos verdaderos, lo más viviente, lo más móvil, *concebido* sólo en la *relación,* al ser traspuesto en este elemento del ser-fuera-de-sí, se convierten en determinaciones muertas, carentes de movimiento. Cuanto más los pensamientos se vuelven ricos en determinaciones y por ende en relaciones, tanto más su exposición en formas tales como los números se hace intrincada por un lado y arbitraria y vacía de sentido por el otro. El uno, el dos, el tres, el cuatro, la hénada o mónada, díada, tríada, cuaternidad *(tetraktys),* permanecen todavía cercanos a conceptos totalmente *simples y abstractos;* pero cuando los números tienen que pasar a relaciones concretas, es inútil entonces querer mantenerlos cerca de los conceptos.

Ahora bien, si las determinaciones del pensamiento se designan por medio de uno, dos, tres, cuatro para el movimiento del concepto, como para aquello por cuyo medio solamente éste es concepto, entonces esto es lo más duro que se pueda exigir del pensamiento. Este se mueve [así] en el elemento de su contrario, la carencia de relación; su obra es el trabajo de la locura. El concebir, que por ejemplo uno es tres y tres es uno, es esta dura exigencia por el hecho de que lo uno carece, de relación, de modo que no muestra en sí mismo la determinación por la cual traspasa a su opuesto, sino que es más bien lo siguiente: el excluir y repudiar absolutamente una tal relación. A la inversa es esto lo que utiliza el intelecto contra la verdad especulativa (por ejemplo contra aquélla depositada en la doctrina llamada de la tri-unidad), y *numera* las determinaciones de él que constituyen una única unidad a fin de mostrarlas como un manifiesto contrasentido, vale decir penetra él mismo el contrasentido que consiste en convertir en carente de relación lo que es absolutamente relación. En el nombre de tri-unidad [o unitrinidad] no se tuvo en cuenta por cierto que lo uno y el número habrían sido considerados por el intelecto como la determinación *esencial* del contenido. Aquel nombre expresa el menosprecio contra el intelecto, el cual, empero, ha mantenido firme y ha puesto contra la razón su vanidad de adherirse a lo uno y al número como tales.

El tomar los números y las figuras geométricas como puros *símbolos,* tal como se hizo a menudo con el círculo, el triángulo, etc. —por ejemplo el círculo de la eternidad, el triángulo de la tri-unidad— es, por un lado, algo inocente; pero por otro lado, es de loco el suponer que por este medio se exprese más de lo que pueda *concebir y expresar* el *pensamiento.* Si en tales símbolos tuviese que *estar* una sabiduría profunda, un profundo *significado,* como ocurre también en aquéllos otros creados por la *fantasía* en las mitologías de los pueblos y en la poesía en general —frente a los cuales las figuras geométricas, carentes de fantasía, son por lo demás míseras-- entonces hay que exigir precisamente del pensamiento que haga sólo lo siguiente: sacar a luz la sabiduría que está sólo *allí, dentro,* y no sólo *en* los símbolos, sino *en* la naturaleza y *en* el espíritu. En los símbolos la verdad está todavía *enturbiada* y *oculta* por el elemento sensible; y se vuelve perfectamente manifiesta a la conciencia sólo en la forma del pensamiento; el *significado* es sólo el pensamiento mismo.

Pero el tomar aquí las categorías matemáticas a fin de querer determinar a partir de ellas, algo para el método o el contenido de la ciencia filosófica, se muestra esencialmente como algo absurdo por este motivo, que si las fórmulas matemáticas significan pensamientos y diferencias de concepto, este significado suyo tiene antes bien que ser declarado, determinado y justificado primeramente en la filosofía. En sus ciencias concretas ésta debe tomar el elemento lógico de la lógica, no de la matemática; y puede ser tan sólo un expediente de la impotencia filosófica recurrir para [obtener] el elemento lógico de la filosofía a las configuraciones que este elemento lógico toma en otras ciencias, y que en gran parte son sólo presentimientos y en otra parte también deformaciones. La mera aplicación de estas fórmulas tomadas en préstamo es además un procedimiento

extrínseco; a la aplicación misma tendría que preceder una conciencia tanto acerca de su valor como de su significado. Pero una conciencia tal puede darla sólo la consideración pensante, no la autoridad de éstas [fórmulas] procedente de la matemática. Tal conciencia acerca de ellas es la lógica misma; y esta conciencia las despoja de su forma particular, vuelve a ésta superflua e inútil; establece los derechos de las fórmulas y es la única que les proporciona legitimidad, sentido y valor.

Por lo que se refiere al uso del número y del calcular, para que constituya un fundamento *pedagógico* principal, resulta de por sí de lo que se dijo hasta ahora. El número es un objeto espiritual, y el ocuparse de él y de sus relaciones es una ocupación espiritual; el espíritu se halla, pues, estimulado por esta vía hacia la reflexión en sí y [hacia] un trabajo interior abstracto, que tiene una gran importancia, y sin embargo es unilateral. Porque, por otro lado, dado que en la base del número está sólo la diferencia exterior, carente de pensamiento, aquella ocupación se vuelve carente de pensamiento y mecánica. El esfuerzo consiste especialmente en lo siguiente: mantener firme lo carente de concepto y combinarlo de un modo carente de concepto. El contenido es lo uno vacío; el contenido sólido de la vida moral y espiritual y de las configuraciones individuales de ésta, con que la educación debe criar al espíritu juvenil como con el alimento más noble, debería ser expulsado por lo uno carente de contenido. El efecto —cuando aquellos ejercicios sean convertidos en el punto capital y en la ocupación principal— no puede ser otro que el de vaciar el espíritu de forma y contenido y volverlo obtuso. Puesto que el calcular es asunto tan exterior y por ende mecánico, se han podido fabricar *maquinas* que cumplan las operaciones aritméticas de la manera más perfecta. Aun cuando se conociera sólo esta circunstancia sobre la naturaleza del calcular, ya estaría allí la decisión de qué sería necesario pensar, sobre la idea de convertir el cálculo en el medio fundamental de la educación del espíritu y de poner éste en la tortura de perfeccionarse transformándose en máquina.

B. CUANTO EXTENSIVO E INTENSIVO

a) Su diferencia.

1. El cuanto tiene, como se mostró anteriormente, su determinación como término en el *monto.* Es un discontinuo en sí, un múltiple que no tiene un ser diferente de su término y que tenga éste fuera de sí. El cuanto, de este modo, con su término, que es en sí mismo un múltiple, es una *magnitud extensiva.*

Hay que distinguir la magnitud *extensiva* de la *continua;* contra aquélla está directamente no la magnitud discontinua sino la *intensiva.* Magnitud extensiva e intensiva son determinaciones del *término* cuantitativo mismo, pero el cuanto es idéntico a su término; en cambio, magnitud continua y discontinua son determinaciones de la *magnitud en sí,* vale decir, de la cantidad como tal, puesto que en el cuanto se hace abstracción del término. —La magnitud extensiva tiene

el momento de la continuidad en sí misma y en su término, en tanto su múltiple es en general un continuo; el término como negación aparece por lo tanto en *esta igualdad* de los múltiples como limitación de la unidad. La magnitud continua es la cantidad que procede sin consideración respecto a un término, y en tanto se halla representada con un tal [término], éste es una limitación en general, *sin que esté puesta en él la discontinuidad.* El cuanto [considerado] sólo como magnitud continua, no está todavía verdaderamente determinado por sí, porque tal [magnitud] carece de lo uno (donde está el ser determinado por sí) y del número. Igualmente la magnitud discontinua es de modo inmediato sólo un múltiple distinto en general, que si debiera, como tal, tener un término, sería sólo una multitud, vale decir, un terminado de manera indeterminada. El hecho de que pueda estar como un cuanto determinado, exige la reunión de los muchos en uno, por cuyo medio se hallan puestos como idénticos con el término. Cada una de las dos, la magnitud continua y la discontinua, como *cuanto* en general tiene puesto en sí sólo uno de los dos lados, y por su medio el cuanto se halla completamente determinado y está como *número.* Éste es de modo inmediato un cuanto *extensivo,* es la determinación *simple*, que está esencialmente como *monto,* pero como monto de una sola y misma *unidad;* es distinto del número sólo porque en esto está puesta expresamente la determinación como multiplicidad.

2. La determinación, sin embargo, de cuán grande es algo [efectuada] por medio del número, no necesita de la diferencia, con respecto a otro algo grande, de modo que a la determinación de este grande pertenezca él mismo y un otro grande, pues la determinación de la magnitud en general es un término determinado-por-sí, indiferente, simplemente referido a sí mismo; y en el número ésta [determinación] se halla puesta como incluida en lo uno existente por sí, y tiene la exterioridad, la referencia a otro *en el interior de sí misma.* Además este múltiple del término mismo es, tal como lo múltiple en general, no un desigual en sí mismo, sino un continuo; cada uno de lo múltiple es lo que es el otro. Como múltiple mutuamente extrínseco o sea discontinuo, no constituye pues la determinación como tal. Este múltiple cae por lo tanto por sí mismo en su continuidad, y se convierte en una simple unidad. El monto es sólo un momento del número, pero *no constituye, como una multitud de unos numéricos,* la determinación del número; sino que estos unos, en tanto indiferentes, extrínsecos a sí, son eliminados en el retorno efectuado del número en sí; la exterioridad, que constituía los unos de la multiplicidad, desaparece en los unos como relación del número hacia sí mismo.

El término del cuanto, que por ser extensivo tenía su determinación existente como monto exterior a sí mismo, traspasa por lo tanto a una *determinación simple.* En esta determinación simple el término es una *magnitud intensiva; y* el término, o sea la determinación que es idéntica con el cuanto, está ahora así también puesta como un simple —es el *grado.*

El grado es por ende una magnitud determinada, un cuanto, pero no es a la vez una multitud o sea no es más unos *dentro de sí mismo;* es sólo una *pluralidad;* y la *pluralidad* es lo plural reunido en una determinación *simple,* la

existencia que ha vuelto al ser-para-sí. Su determinación debe sin duda ser expresada mediante un *número,* como la del perfecto ser-determinado del cuanto, pero no está como un *monto,* sino que es simple, sólo un grado. Cuando se habla de 10, 20 grados, el cuanto que tiene tantos grados es el décimo o el vigésimo grado, no es el monto y la suma de ellos. De este modo sería un grado extensivo; sin embargo es sólo un único grado, el décimo, o el vigésimo grado. Contiene la determinación que está en el monto diez o veinte, pero no lo contiene como plural, sino que es el número como monto *eliminado,* como determinación *simple.*

3. En el número el cuanto se halla puesto en su perfecta determinación; pero como cuanto intensivo, que está como en el ser-para-sí de aquélla, se halla puesto tal como está según su concepto o sea en sí mismo. Precisamente la forma de la referencia a sí, que el cuanto tiene en el grado, es a la vez el *ser-fuera-de-sí de él mismo.* El número, como cuanto extensivo, es multiplicidad numérica y tiene así la exterioridad en su interior. Esta, como múltiple en general, cae en la indistinción y se elimina en lo uno del número, que es su relación consigo mismo. Pero el cuanto tiene su determinación como monto; lo contiene, como se mostró anteriormente, si bien éste ya no se halla puesto en él. Por lo tanto el *grado* que, por ser simple en sí mismo, ya no *tiene en sí* este *ser-otro exterior,* lo tiene *fuera de sí,* y se refiere a él como a su determinación. Una multiplicidad extrínseca a él constituye la determinación del simple término que él es para sí. El que el monto, pese a que debía hallarse en el interior del número en el cuanto extensivo, haya sido eliminado de allí, se determina de este modo en el sentido de que se halle puesto fuera de aquél. En razón de estar el número puesto como uno, vale decir, como reflejada referencia hacia sí mismo, excluye de sí la indiferencia y la exterioridad del monto y es *referencia a sí como referencia a un extrínseco por medio de sí mismo.*

En esto tiene el cuanto la realidad conforme a su concepto. La *indiferencia* de la determinación constituye su cualidad, o sea, la determinación que está en sí misma como la determinación exterior a sí misma. En consecuencia el grado es una simple determinación de magnitud *entre una pluralidad* de tales intensidades, que son diferentes y cada una sólo una referencia simple a sí misma; pero a la vez están en una relación esencial entre ellas, de modo que cada una tiene su determinación en esta continuidad con las otras. Esta referencia del grado por medio de sí mismo a su otro, convierte al subir y bajar en la escala de los grados en un progreso constante, un fluir que es una mutación ininterrumpida, indivisible. Cada uno de los muchos que se distinguen allí, no se halla separado de los demás, sino que tiene su ser determinado sólo en éstos. Como determinación de magnitud que se refiere a sí, cada uno de los grados es indiferente respecto a los otros; pero es igualmente referido en sí a esta exterioridad, y sólo por intermedio de ésta es lo que es. Su referencia a sí es juntamente la referencia no indiferente hacia lo exterior, y en ésta tiene su cualidad.

b) Identidad de la magnitud extensiva y la intensiva.

El grado no es en el interior de sí mismo un exterior a sí. Sin embargo no es lo uno *indeterminado,* el principio del número en general, que no tiene que ser un monto sino sólo el monto negativo, vale decir, ningún monto. La magnitud intensiva es ante todo un simple *uno entre muchos;* hay una pluralidad de grados; pero no son *determinados,* ni como un uno simple, ni como muchos, sino sólo en la *relación de este ser-fuera-de-si* o sea en la identidad de *lo* uno y la pluralidad. Por lo tanto, si los muchos como tales se hallan sin duda fuera del simple grado, la determinación de éste consiste en su referencia a ellos; por lo tanto el grado contiene el monto. Tal como veinte, en tanto magnitud extensiva, contiene en sí los veinte unos como discontinuos, así el grado determinado los contiene como continuidad, que es simplemente esta determinada pluralidad; es el grado *vigésimo, y* es el grado vigésimo sólo por medio de este monto, que como tal se halla fuera de él.

La determinación de la magnitud intensiva tiene que considerarse por ende en un doble aspecto. Ella está determinada por medio de *otros* cuantos intensivos *y* está en continuidad con su ser-otro, de modo que en tal referencia a éste consiste su determinación. Ahora bien, por ser *en primer lugar* la determinación *simple,* está determinada *frente* a otros grados; los excluye de sí y tiene su determinación en este excluir. Pero *en segundo lugar* ella está determinada en sí; y está en tal condición en el monto como en *su* monto, no en éste como excluido, o sea no el monto de otros grados. El grado vigésimo contiene los veinte en sí mismo; no está sólo determinado como diferente del decimonoveno, del vigésimoprimero, etc., sino que su determinación es *su* monto. Pero dado que el monto es el suyo —y la determinación está a la vez esencialmente como monto— el grado es un cuanto extensivo.

Magnitud extensiva e intensiva, pues, son una única y misma determinación del cuanto. Son diferentes sólo por el motivo de que la una tiene el monto dentro de sí, y la otra tiene la misma cosa, el monto, como fuera de sí. La magnitud extensiva traspasa a la magnitud intensiva porque su múltiple cae en sí y por sí en la unidad, fuera de la cual sale lo múltiple. Pero a la inversa este simple tiene su determinación sólo en el monto y por cierto [en el monto] como *suyo;* como indeferente respecto de la otras intensidades determinadas, tiene él la exterioridad del monto en sí mismo; y así la magnitud intensiva es igual y esencialmente magnitud extensiva.

Con esta identidad entra el *algo cualitativo,* porque esta identidad es una unidad que se refiere a sí misma por medio de la *negación de sus diferencias;* pero estas diferencias constituyen la determinación de magnitud existente. Esta identidad negativa, pues, es *algo* y sin duda el algo indiferente con respecto a su determinación cuantitativa. *Algo* es un cuanto; pero ahora la existencia cualitativa, tal como es en sí, le está *puesta* en contra como indiferente. Pudo hablarse del cuanto, del número como tal, etc., sin [hablar de] un algo que fuera

el substrato de ellos. Pero ahora se presenta el algo en contra de estas determinaciones suyas, *mediado* consigo por medio de la negación de ellas, como *existente por sí* y, dado que tiene un cuanto, como el mismo, que tiene un cuanto extensivo e intensivo. Su *única* determinación, que tiene como cuanto, está puesta en los distintos momentos de la *unidad* y del *monto;* no sólo ella es *en sí* una sola y la misma, sino que su ponerse en estas diferencias como cuanto extensivo e intensivo es su retomo a esta unidad, que, en tanto negativa, es el algo puesto contra ellas indiferentemente.

NOTA 1[4]

En la representación habitual suelen ser distintos el *cuanto extensivo* y el *intensivo* como *especies de magnitudes,* como si hubiese objetos que tuvieran sólo la magnitud intensiva y otros que tuvieran sólo la extensiva. Luego sobrevino la representación de una ciencia filosófica de la naturaleza, y transformó la pluralidad, que es lo *extensivo* —por ejemplo en la determinación de la materia que consiste en llenar un espacio, y también en otros conceptos— en un *intensivo,* en el sentido de que lo intensivo, por ser lo *dinámico,* es la determinación verdadera. Y por ejemplo, habría que concebir esencialmente la densidad, *o* sea el rellenamiento específico del espacio, no como una cierta *multitud y monto* de partes materiales en un cuanto de espacio, sino como un cierto *grado* de la *fuerza* que llena el espacio de materia.

Hay que distinguir al respecto determinaciones de dos especies. En lo que se ha llamado la transformación de la doctrina mecánica en la dinámica, se presenta el concepto de *partes independientes que subsisten una fuera de la otra* y que sólo exteriormente se vinculan en un todo, y el concepto de la *fuerza,* diferente del otro. Lo que en el rellena-miento del espacio se considera por un lado sólo como una multitud de átomos recíprocamente extrínsecos, se halla por otro lado considerado como la extrinsecación de una fuerza simple que está en la base de todo. Estas relaciones entre el todo y las partes, la fuerza y su extrinsecación, que aquí están en oposición recíproca, no pertenecen empero todavía a este punto, sino que tendrán que ser tratadas más adelante. Puede, sin embargo, recordarse en seguida que la relación entre la *fuerza y* su manifestación, que corresponde al aspecto intensivo, es sin duda, primeramente, la relación más verdadera frente a la relación entre el todo y las partes, pero que no es por eso menos unilateral la fuerza, como aspecto intensivo y que la *manifestación,* que es la exterioridad de lo extensivo, es igualmente *inseparable* de la fuerza, de modo que se presenta igualmente en las dos formas, de lo intensivo y lo extensivo, un *único y mismo contenido.*

La otra determinación que aquí se presenta, es la *cuantitativa* como tal, que se halla eliminada come cuanto extensivo y transformada en el grado como en la

[4] Titulo en el índice: *Ejemplos de esta identidad.*

determinación que debe ser la verdadera. Pero se ha mostrado que este [grado] contiene igualmente la primera [determinación], de modo que una forma es esencial para la otra, y con esto cada existencia muestra su determinación de magnitud, a la vez como cuanto extensivo, y como intensivo.

Como ejemplo de esto, pues, puede servir cualquier cosa, en tanto aparece en una determinación de magnitud. Inclusive el *número* tiene necesariamente en sí esta doble forma. Es un monto, por ser una magnitud extensiva; pero es también un uno, un diez, un cien, en cuanto está por traspasar a una magnitud intensiva, en cuanto en esta unidad lo múltiple se recoge en un simple. Uno es una magnitud extensiva *en sí;* puede ser representado como un arbitrario monto de partes. Así el *décimo,* el centésimo es este simple, intensivo, que tiene su determinación en lo múltiple que cae fuera de él, vale decir, en lo extensivo. El número es diez, cien y al mismo tiempo, en el sistema de los números, es el décimo, el centésimo; ambas son la misma determinación.

En el círculo lo uno se llama grado, pues la parte del *círculo* tiene esencialmente su determinación en la pluralidad fuera de él, y está determinado sólo como un monto cerrado de tales unos. El grado del círculo, como pura magnitud espacial, es sólo un número ordinario; considerado como grado, es la magnitud intensiva, que tiene un sentido sólo como determinada por medio del monto de los grados en los cuales el círculo se divide, así como el número en general tiene su sentido sólo en la serie de los números.

La magnitud de un objeto más concreto manifiesta su doble aspecto, de ser extensivo e intensivo, en la doble determinación de su existencia; en una de las cuales aparece como un objeto *externo,* en la otra en cambio, como uno *interno.* Así, por ejemplo, una *masa* es como peso una *magnitud extensiva*, en tanto constituye un monto de libras, cientos de libras, etc., y es una *magnitud intensiva* en tanto ejerce una cierta presión; la magnitud de la presión es un simple, un grado que tiene su determinación en una escala de los grados de la presión. Al ejercer la presión la masa aparece como un ser-dentro-de-sí, como un sujeto al que compete la diferencia intensiva de magnitud. A la inversa, lo que ejerce tal *grado* de presión, es capaz de mover de su lugar un cierto *monto* de libras, etc., y en esto mide su magnitud.

O bien, el *calor* tiene un *grado;* el grado de calor, sea de 100, de 200, etc., es una simple sensación, algo subjetivo. Pero este grado se presenta también como magnitud *extensiva,* como la dilatación de un líquido, del mercurio en el termómetro, del aire, o bien de la arcilla[5], etc. Un grado más alto de temperatura

[5] El texto lleva: *des Tons,* que puede interpretarse como genitivo de *der Ton,* el tono o nota musical. Así interpreta el traductor francés: *du son, y* luego traduce el *Tonzylinder* del texto por *cylindre sonore.* Pero como aquí se habla del calor que dilata los cuerpos, es probable que *Ton* debe entenderse como escritura moderna de *Thon* = arcilla, tal como entiende el traductor italiano ("argüía" y "cilindro di argüía"). Es cierto que en el párrafo siguiente Hegel habla de un *höhere Ton,* que sólo puede ser la nota o tono musical más alto, porque se lo explica por el

se expresa como una columna mercurial más larga o como un cilindro de arcilla más estrecho; calienta un espacio mayor del mismo modo que un grado inferior calienta sólo un espacio más pequeño.

El tono más alto por ser más intensivo es al mismo tiempo un *número mayor* de vibraciones, o bien un tono más fuerte, al que se atribuye un *grado* más alto, se hace oír en un espacio mayor. Con un *color* más intenso puede colorarse del mismo modo una superficie más grande que con un color más débil; o bien el color *más claro* [que representa] otra especie de intensidad, es más visible de lejos que el menos claro, etc.

Igualmente en la esfera *espiritual la elevada intensidad* del carácter, del talento, del genio es [propia de] una existencia que igualmente *ejerce una acción más extensa*, tiene *más amplia* eficiencia y más *multilateral* contacto. El *concepto más profundo* tiene el significado y la aplicación *más universales.*

NOTA 2[6]

Kant hizo un uso particular de la aplicación de la determinación del cuanto intensivo a una determinación metafísica del *alma*. En la crítica de las proposiciones metafísicas acerca del alma, que él llama paralogismos de la razón pura, pasa a considerar el silogismo que deduce de la simplicidad del alma su permanencia. Contra este silogismo objeta Kant (Crítica *de la razón pura,* pág. 414) "que si bien nosotros admitimos en seguida esta naturaleza simple del alma, porque ésta precisamente no contiene ningún múltiple mutuamente extrínseco, y por lo tanto ninguna magnitud *extensiva*, sin embargo, no podría ser negado a ella *como a cualquier ser existente* una magnitud *intensiva,* esto es, un *grado* de la realidad con respecto a todas sus facultades, antes bien con respecto a todo lo que en general constituye la existencia; grado que puede *disminuir* a través de todos los *infinitamente múltiples grados menores, y* de este modo la pretendida sustancia, si bien no puede ser reducida a la nada por vía de división, podría serlo por vía de gradual reducción *(remissio)* de sus fuerzas; pues incluso la *conciencia* tiene en cada momento un *grado,* que siempre puede ser todavía disminuido, y por consecuencia también la facultad de tener conciencia de sí, y de igual modo todas las demás facultades". —El alma en la psicología racional, tal como era esta metafísica abstracta, no era considerada como espíritu, sino sólo como un *existente* inmediato, como una *cosa anímica.* De este modo tiene Kant el derecho de aplicarle la categoría del cuanto "como a cualquier existente", y dado que este existente se halla determinado como simple, también la categoría del cuanto intensivo. Al espíritu compete sin duda el *ser,* pero [provisto] de una intensidad total-mente distinta a la del cuanto intensivo, antes bien de una intensidad tal que

---

número de sus vibraciones. Puede engendrarse así cierta confusión e incertidumbre; pero cada párrafo presenta una clase distinta de ejemplos: lo cual confirma que aquí debe tratarse de arcilla.

[6] Título en el Índice: *Aplicación kantiana de la determinación de grado al ser del alma.*

en ella la forma del ser solamente inmediata y todas sus categorías se hallan como eliminadas. Se debería no sólo conceder la eliminación de la categoría del cuanto extensivo, sino también eliminar la del cuanto en general. Pero es todavía otra cosa el conocer cómo se hallan en la naturaleza eterna del espíritu la existencia, la conciencia, la finitud y cómo brotan de él, sin que por ello él se convierta en una cosa.

e) La modificación del cuanto.

La diferencia entre el cuanto extensivo y el intensivo es indiferente á la determinación del cuanto como tal. Pero el cuanto es en general la determinación puesta como eliminada, el término indiferente, la determinación que es de igual modo la negación de sí misma. En la magnitud extensiva esta diferencia se encuentra desarrollada, pero la magnitud intensiva es la *existencia* de esta exterioridad que es el cuanto dentro de sí. Ésta se halla puesta como su contradicción en sí misma, [que consiste en] ser la simple determinación *que se refiere a sí misma,* la cual [determinación] es la negación de sí misma, [y consiste en] tener su determinación no en sí, sino en un otro cuanto.

Un cuanto se halla por lo tanto, según su cualidad, puesto en continuidad absoluta con su exterioridad, con su ser-otro. Por lo tanto no sólo *puede* superarse toda determinación de magnitud, no sólo *puede* ésta ser cambiada, sino que está *puesto* lo siguiente: que *debe* ella cambiarse. La determinación de magnitud se continúa en su ser-otro de manera tal que tiene su ser sólo en esta continuidad con un otro; no es un término *existente,* sino uno *que deviene.*

Lo uno es infinito, o sea es la negación que se refiere a si, y por ende es la repulsión de si con respecto a si mismo. El cuanto es igualmente infinito, puesto *como* la negatividad que se refiere a sí misma; se repele a sí mismo. Pero es un uno *determinado,* lo uno que ha pasado a la existencia y al término, por lo tanto es la repulsión de la determinación desde sí mismo, no el engendrarse de lo semejante a sí mismo como es la repulsión de lo uno, sino el engendrarse de su ser-otro; se halla puesto ahora en el mismo como para *enviarse más allá de sí mismo y* convertirse en un otro. Consiste en el aumentarse o disminuirse a sí mismo; es la exterioridad de la determinación en sí mismo.

El cuanto de este modo se envía por sí mismo más allá de sí; este otro, en que se convierte, es ante todo él mismo un cuanto; pero a la vez no como un término existente, sino como un término que se empuja a si mismo más allá de sí. El término que ha surgido a .su vez en este salir de sí, es por lo tanto absolutamente sólo un término tal que se elimina a su vez y se envía hacia uno ulterior, *y así sucesivamente al infinito.*

C. LA INFINITUD CUANTITATIVA

a) Concepto de ésta.

El cuanto se transforma y se convierte en otro cuanto; la determinación ulterior de esta mutación, vale decir que progresa *al infinito,* consiste en esto: que el cuanto está puesto como contradiciéndose en sí mismo. —El cuanto se convierte en un *otro;* pero se *continúa* en su ser-otro; el otro, por ende, es también un cuanto. Pero éste es el otro no sólo de un *único* cuanto, sino *del* cuanto mismo, lo negativo de él como de un terminado, y por lo tanto es su ilimitación, su *infinitud.* El cuanto es un *deber ser;* contiene *el ser determinado por si, y* este ser-determinado por sí es más bien el *ser-determinado en un otro,* y a la inversa, es el eliminado ser determinado en un otro, es un *indiferente* subsistir por sí.

La finitud y la infinitud contienen por este medio en seguida cada una en sí misma un significado doble y sin duda opuesto. *Es finito* el cuanto en primer lugar como terminado en general; en segundo lugar como el remitir más allá de sí mismo, como el ser determinado en un otro. Pero su *infinitud* consiste en primer lugar en su no ser terminado, y en segundo lugar en su haber vuelto a sí, y en su indiferente ser-para-si. Si comparamos en seguida estos momentos uno con otro, se evidencia que la determinación de la finitud del cuanto, el remitir más allá de sí a un otro, donde se halle su determinación, es, a la vez una determinación de lo infinito; la negación del término es el mismo más allá de la determinación, de modo que el cuanto en esta negación, que es lo infinito, tiene su última determinación. El otro momento de la infinitud consiste en el ser-para-sí indiferente con respecto al término; pero el cuanto mismo es lo terminado de tal modo que es lo indiferente por sí frente a su término, y por ende frente a otros cuantos y a su más allá. La finitud y la infinitud (la que debe estar separada de él, vale decir, la mala infinitud) tienen en el cuanto cada una ya en sí el momento de la otra.

El mismo cualitativo y cuantitativo se diferencian mutuamente por esto, que en el primero la oposición de finito e infinito es cualitativa y el traspaso de lo finito en el infinito, o sea la relación de ambos entre ellos está sólo en lo *en-sí,* vale decir, en su concepto. La determinación cualitativa se halla como inmediata y se refiere al ser-otro esencialmente como a un ser otro suyo; no está *puesta* como para tener su negación, su otro *en sí misma.* La magnitud, al contrario, es, como tal, una determinación *eliminada;* está *puesta* como para ser desigual consigo e indiferente frente a sí misma, por lo tanto para ser lo mudable. Lo finito e infinito cualitativos, permanecen, por lo tanto, uno frente al otro de manera absoluta, vale decir, abstracta; su unidad consiste en la relación *interior* que yace en su fundamento; lo finito, por ende, se continúa en su contrario sólo *en sí,* pero no *en él.* Al contrario lo finito cuantitativo *se refiere en si mismo* dentro de su infinito, donde tiene su determinación absoluta. Esta relación suya se muestra ante todo en el *progreso cuantitativo-infinito.*

b) El progreso cuantitativo infinito.

El progreso al infinito es en general la expresión de la contradicción, y aquí de aquélla [contradicción] contenida por lo finito cuantitativo o por el cuanto en general. Es el alternarse de las determinaciones de lo finito y lo infinito, que ha sido considerado en la esfera cualitativa, con la diferencia de que, como acaba de recordarse, en lo cuantitativo el término en sí mismo es el que remite y continúa en su más allá, por lo cual, a la inversa, también el infinito cuantitativo se halla puesto como para tener el cuanto en él mismo; pues el cuanto en su ser-fuera-de-sí es a la vez él mismo, y su exterioridad pertenece a su determinación.

Ahora bien, el *infinito progreso* es sólo la *expresión* de esta contradicción, y *no la solución* de ella; pero debido a la continuidad de una determinación en la otra, éste [progreso] lleva consigo una solución aparente en una unificación de las dos [determinaciones]. Tal como se halla puesto en primer lugar, éste [progreso] constituye el *problema* del infinito, no su logro: es el perpetuo *engendrarse* de él, sin que salga más allá del cuanto y sin que el infinito se convierta en un positivo y presente. El cuanto tiene en su concepto el de tener un *más allá* de sí mismo. Este más allá es *en primer lugar* el momento abstracto del *no-ser* del cuanto; éste se resuelve en sí mismo; y así se refiere a su *más allá* como a su infinitud según el momento *cualitativo* de la oposición. Pero *en segundo lugar* el cuanto está en continuidad con este más allá; el cuanto consiste precisamente en ser el otro de sí mismo y exterior a sí mismo; por lo tanto este exterior no es a la vez un otro distinto del cuanto; el *más allá* o el infinito es pues él mismo *un cuanto.* El más allá se ve de este modo llamado de retorno de su huida y el infinito se halla alcanzado. Pero porque éste, que se ha convertido en el más acá, es a su vez un cuanto, ha sido sólo puesto otra vez un nuevo término; éste, como cuanto, ha huido de nuevo también de sí mismo, y, como tal, se halla más allá de sí mismo y se ha repelido desde sí mismo en su no-ser, en su más allá, que se convierte perennemente del mismo modo en un cuanto, y como tal se rechaza desde sí mismo en el más allá.

La continuidad del cuanto en su otro engendra la conexión de ambos en la expresión de un *infinitamente grande* o un *infinitamente pequeño.* Porque ambos tienen en sí todavía la determinación del cuanto, permanecen variables, y la determinación absoluta, que sería un ser-para-si, no se halla por lo tanto alcanzada. Este *ser-fuera-de-sí* de la determinación está puesto en el doble infinito, que se contrapone según lo *más* y lo *menos,* vale decir, en lo infinitamente grande e infinitamente pequeño. En cada uno, precisamente el cuanto se halla *conservado* en la oposición que se perpetúa contra su más allá. Lo grande, por cuanto se amplía todavía, desaparece hacia la imposibilidad de ser considerado; en tanto se refiere al infinito como a su no-ser, la oposición es *cualitativa.* El cuanto ampliado no ha ganado por lo tanto nada respecto al infinito; éste es tanto antes como después el no-ser de él. O sea, el acrecentamiento del cuanto no es de ningún modo una *aproximación* al infinito; pues la diferencia entre el cuanto y su infinitud tiene esencialmente también el *momento* de no ser una diferencia cuantitativa. Se trata aquí solo la expresión abreviada de la contradicción; tiene que haber un *grande*, es decir, un cuanto, y

un *infinito*, es decir, ningún cuanto. —Del mismo modo lo infinitamente pequeño, en tanto pequeño, es un cuanto, y permanece pues de modo absoluto, vale decir, cualitativo, demasiado grande para el infinito y es opuesto a éste. En ambas [expresiones] permanece conservada la contradicción del infinito progreso, que en ellas debería haber encontrado su fin.

Esta infinitud que se ha determinado constantemente como el más allá de lo finito debe indicarse como la *mala infinitud cuantitativa*. Ella es, tal como la mala infinitud cualitativa, el perpetuo ir y venir desde un miembro de la contradicción persistente al otro, desde el término a su no-ser, desde éste [no-ser] de retomo otra vez precisamente al mismo, es decir, al término. En el progreso de lo cuantitativo aquello hacia lo cual se procede, no es por cierto un abstracto otro en general, sino un cuanto puesto como diferente; pero permanece de la misma manera en oposición contra su negación. El progreso, pues, no es igualmente un proceder e ir adelante, sino un repetir lo mismo y precisamente lo mismo, un poner, eliminar y volver a poner y a eliminar, una impotencia de lo negativo, al que lo que él elimina por medio de su eliminar mismo retorna como un continuo. Son dos tan vinculados entre ellos, que se huyen absolutamente; y porque se huyen, no pueden separarse, sino que se hallan anudados en su recíproca huida.

NOTA 1[7]

La mala infinitud, especialmente en la forma del *progreso de lo cuantitativo al infinito*—este continuo superar el término, que es la impotencia de eliminarlo y el perpetuo recaer en él— suele ser estimada como algo sublime y como una especie de servicio de Dios, y así ha sido considerada en la filosofía como algo supremo. Este progreso a menudo ha servido para largos discursos *[Tiraden]* que han sido admirados como producciones sublimes. Pero en efecto esta sublimidad *moderna* vuelve grande no ya el *objeto*, que más bien desaparece, sino sólo al *sujeto* quien engulle así tan grandes cantidades. La pobreza de esta elevación que sigue siendo subjetiva, y que sube por la escala de lo cuantitativo, por sí misma se manifiesta mediante la confesión de que en su trabajo inútil no se va aproximando a su fin infinito, el cual para ser alcanzado debe ser, por cierto, enfrentado de otra manera totalmente distinta.

En los siguientes largos discursos *[Tiraden]* de este tipo se expresa a la vez en qué traspasa y termina semejante elevación. Kant, por ejemplo alega como sublime *(Crítica de la razón práctica,* conclusión):

"Cuando el sujeto con el pensamiento se eleva por encima del lugar que ocupa en el mundo sensible y amplía su conexión en lo infinitamente grande, una conexión con estrellas sobre estrellas, con mundos sobre mundos, sistemas sobre

[7] Titulo en el índice: *La alta opinión del progreso al infinito.*

sistemas, y además todavía en los tiempos sin término de sus movimientos periódicos, de su comienzo y progreso." —La capacidad de representarse sucumbe frente a este progresar hacia lo inmensamente lejano, donde el mundo *más lejano* tiene *siempre* todavía otro *más lejano, y* el pasado, llevado de regreso tan *remotamente,* tiene todavía uno *más remoto* tras sí, y el porvenir, prolongado *todavía tan lejos,* tiene *siempre todavía* un otro delante suyo. *El pensamiento sucumbe* frente a esta representación de lo inmenso; tal como el Suelto en el que uno avanza por un largo camino siempre más lejos y más lejos, donde se pierde la vista, sin llegar a ver un fin, termina con la *caída* o con el *vértigo"*

Esta representación, además de resumir el contenido de la elevación cuantitativa en una riqueza pictórica, tiene su mérito especialmente en la veracidad con que manifiesta cómo tal elevación llega a su fin: el pensamiento sucumbe, el fin es la caída y el vértigo. Lo que hace sucumbir al pensamiento y produce su caída y su vértigo, no es otra cosa que el *aburrimiento* de la repetición que hace desaparecer un término y nuevamente presentarse y nuevamente desaparecer, y así siempre [hace] surgir y perecer el uno *para* el otro y uno *dentro del* otro, el aquende en el allende, el allende en el aquende perpetuamente; y sólo da el sentimiento de la *impotencia* de este infinito o de este deber ser, que quiere convertirse en dueño respecto a lo finito y no lo puede.

También lo que Kant llamó *la estremecedora descripción de la infinitud* de *Haller* suele verse especialmente admirada, pero a menudo no debido a aquel aspecto que constituya el verdadero mérito de ella:

Yo acumulo números inmensos,
montañas de millones,
pongo sobre tiempo y mundo sobre mundo en montones,
y cuando desde la espantosa altura
con el vértigo vuelvo a mirar hacia ti,
todo poderío del número, aumentado miles de veces,
todavía no es ni una parte tuya.
Yo lo aparto, y tú estás todo ante mí.

Si se coloca el valor [de estos versos] en aquel cargar y amontonar números y mundos como si fuese una *descripción de la eternidad* se pasa por alto el hecho de que el mismo poeta declara que este llamado "estremecedor ir más allá" es algo inútil y vano, y concluye por lo tanto que sólo *mediante la eliminación* de este vacuo progreso infinito llega a *presentársele* el verdadero infinito mismo.

Hubo astrónomos que han gustado mucho vanagloriarse del carácter sublime de su ciencia por el hecho de tener ella que hacer con una multitud *desmesurada* de estrellas, con espacios y tiempos tan *desmesurados,* que distancias y periodos, tan grandes ya por sí mismos, sirven en ellos como unidades que, sin embargo, al ser tomadas tantas veces, se empequeñecen hasta la insignificancia. El necio asombro al que ellos se abandonan allí, las estúpidas esperanzas de viajar

primeramente en aquella vida de una a otra estrella y seguir adquiriendo al infinito nuevos conocimientos *semejantes,* fueron presentados por ellos como un momento capital de la excelencia de su ciencia —que es maravillosa no debido a tal infinitud cuantitativa sino, al contrario, debido a las relaciones de *medida y* a las *leyes,* que la razón reconoce en estos objetos, y que constituyen el infinito racional frente a aquella infinitud irracional. Contra la infinitud que se refiere a la externa intuición sensible, opone Kant la otra infinitud, cuando

“el individuo retorna a su yo invisible y contrapone la absoluta libertad de su voluntad como un puro yo a todos los terrores del destino y de la tiranía, y empezando por sus vecindades más cercanas, las hace desaparecer para sí, e igualmente hace derrumbarse en pedazos lo que parece perdurable, mundos sobre mundos, y se reconoce *a sí mismo igual consigo mismo* en su soledad".

El yo en esta soledad consigo es sin duda el más allá alcanzado; ha llegado hacia sí mismo, está *en lo de sí, aquende.* En la pura autoconciencia la absoluta negatividad se halla llevada a la afirmación y a la presencia, mientras que en aquel progresar más allá del cuanto sensible sólo huye. Pero en tanto este yo puro se fija en su abstracción y carencia de contenido, tiene la existencia en general, la plenitud del universo natural y espiritual frente a si como un más allá. Se manifiesta la misma contradicción que está en la base del progreso infinito, vale decir, un haber-vuelto dentro de sí, que al mismo tiempo y de modo inmediato es un ser-fuera-de-sí, una referencia a su otro como a su no-ser; referencia que queda siendo un *anhelo ardiente,* pues el yo por un lado ha fijado para sí mismo su vacío impotente e inconsistente, y [por otro lado] ha fijado como su más allá la plenitud que permanece sin embargo presente en la negación.

Kant agrega a estas dos sublimidades la observación de que la admiración (para la primera, la exterior) y el respeto (para la segunda, la interior) *estimulan,* sin duda, hacia la *investigación,* pero no pueden compensar el *defecto* de ésta". —Declara por lo tanto aquellas elevaciones como insatisfactorias para la razón, que no puede permanecer firme en ellas y en las sensaciones vinculadas con ellas ni puede dejar valer el más allá y el vacío como lo último.

Pero, como último se ha considerado el progreso infinito especialmente en su aplicación a la *moralidad.* La recién citada segunda oposición entre finito e infinito, como [oposición] entre el mundo múltiple y el yo elevado en su libertad, es en primer lugar cualitativa. El autodeterminarse del yo llega a la vez al resultado de determinar la naturaleza y liberarse de ella; de este modo el yo se refiere por medio de sí mismo a su otro, que como existencia exterior es un múltiple y también un cuantitativo. La referencia a un cuantitativo se convierte ella misma en cuantitativa; la referencia negativa del yo a aquél, el poder del yo sobre el no-yo, sobre la sensibilidad y la naturaleza exterior, se halla por lo tanto representada de tal modo, que la moralidad puede y debe volverse cada vez *más grande,* pero el poder de la sensibilidad puede y debe volverse cada vez *más pequeño.* Pero la perfecta adecuación de la voluntad respecto a la ley moral se halla trasladada en el progreso que procede al infinito, vale decir, representada como un más allá *absoluto e inalcanzable, y* en esto precisamente debería

consistir la verdadera ancla y el justo consuelo, vale decir, que [este más allá] sea algo inalcanzable. En efecto, la moralidad debe existir como una lucha; pero ésta existe sólo subordinada a la incongruencia entre la voluntad y la ley; por lo tanto ésta [la ley] es absolutamente un más allá para aquélla [la voluntad].

En esta oposición, el yo y el no-yo, o sea la voluntad pura y la ley moral, así como la naturaleza y la sensibilidad de la voluntad, se hallan presupuestos como independientes por completo e indiferentes uno respecto al otro. La voluntad pura tiene su propia ley, que está en una relación esencial con la sensibilidad; por su parte, la naturaleza y la sensibilidad tienen leyes que ni son tomadas de la voluntad ni corresponden a ésta, ni aun sólo tendrían en sí, si bien distintas de ella, una relación esencial con ella, sino que son en general determinadas por sí, y en sí acabadas y cenadas. Pero a la vez son ambas momentos de *una sola y misma esencia simple*, del yo; la voluntad se halla determinada como lo negativo frente a la naturaleza, de modo que ella existe sólo en cuanto existe un tal [ser] diferente de ella; y aunque éste se halla eliminado por ella, en este [acto mismo de eliminarlo] ella se encuentra tocada y también afectada por aquél. Para la naturaleza, aun considerada como sensibilidad del hombre, es indiferente la limitación por medio de un otro, en tanto ella es un sistema independiente de leyes; ella se mantiene en este ser-determinada, entra de modo independiente en la relación, y pone un término a la voluntad de la ley, tanto como ésta pone un término en ella. —Son un acto único, aquél por el cual la voluntad se determina y elimina el ser-otro de una naturaleza, y aquél por el cual este ser-otro se halla puesto como existente, se continúa en su ser-eliminado y no es eliminado. La contradicción que está aquí no se halla resuelta en un progreso infinito, sino al contrario es presentada y afirmada como no solucionada e insoluble; la lucha entre la moralidad y la sensibilidad se halla representada como la relación existente en sí y por sí, la relación absoluta.

La impotencia de convertirse en dominador de la oposición cualitativa entre lo finito y el infinito y de concebir la idea de la verdadera voluntad, esto es, la libertad sustancial, toma la *magnitud* por su refugio, a fin de usarla como la mediadora, porque ella es lo cualitativo eliminado, la diferencia convertida en indiferente. Sin embargo, dado que los dos miembros de la oposición siguen permaneciendo en la base como cualitativamente distintos, ocurre más bien —por el hecho de comportarse ellos en su relación recíproca como cuantos— que cada uno se halla puesto en seguida como indiferente con respecto a esta mutación. La naturaleza se halla determinada por el yo, la sensibilidad por la voluntad de bien, la mutación producida por ésta en aquélla es sólo una diferencia cuantitativa, y una diferencia tal que la deja subsistir como ella es.

En la exposición más abstracta de la filosofía kantiana o por lo menos de sus principios, vale decir en la *doctrina de la ciencia* de *Fichte*, el progreso infinito constituye de la misma manera el fundamento y lo último. A la primera proposición fundamental de esta exposición: yo = yo, sigue una segunda, independiente de ella, la *contraposición* del no-yo. La relación de ambas se halla aceptada en seguida también como diferencia *cuantitativa*, en tanto el no-yo se

halla *en parte* determinado por el yo, y *en parte* no. El no-yo se continúa de este modo en su no-ser, así que en este no-ser suyo queda contrapuesto como un no eliminado. Por lo tanto después que las contradicciones contenidas allí, han sido desarrolladas en el sistema, el resultado conclusivo consiste en aquella relación que era el comienzo; el no-yo continúa siendo un choque infinito, un absoluto otro; la última relación de él y del yo entre ellos consiste en el progreso infinito, *anhelo y esfuerzo* —que es la misma contradicción con que se había empezado.

Dado que lo cuantitativo es la determinación puesta como eliminada, se creyó que se hubiera logrado una ventaja grande o antes bien total para la unidad de lo absoluto y para la única sustancialidad, si se hubiese rebajado la oposición en general a una diferencia sólo cuantitativa. *Toda oposición es sólo cuantitativa,* fue algún tiempo un axioma de la filosofía moderna; las determinaciones opuestas tienen la misma esencia, el mismo contenido, son aspectos reales de la oposición, en cuanto que cada una de ellas tiene en ella sus dos determinaciones, sus dos factores, solamente que en un lado tendría su preponderancia un factor, en el otro el otro, [vale decir] en un lado estaría presente un factor, una materia o actividad en *cantidad mayor* o bien en *grado más pronunciado* que en el otro. Al ser presupuestas diferentes materias o actividades, la diferencia cuantitativa confirma y cumple más bien la exterioridad e indiferencia de ellas una frente a la otra y frente a su unidad. La diferencia de la unidad *absoluta* debe ser sólo cuantitativa; el [aspecto] cuantitativo es por cierto la inmediata determinación eliminada; pero sólo la imperfecta, sólo la *primera* negación, no la infinita, no la negación de la negación. —Cuando ser y pensar son representados como determinaciones cuantitativas de la sustancia absoluta, se convierten también ellos, como cuantos, en completamente extrínsecos y carentes de relación, tal como, en una esfera subordinada, el carbono, el ázoe, etc. Es un tercero, una reflexión exterior la que abstrae de su diferencia y reconoce su unidad *interna,* sólo *existente en sí y* no *existente-para-sí.* Esta unidad se halla de este modo representada en efecto sólo como primera e *inmediata* o sea sólo como *ser,* el cual en su diferencia cuantitativa *permanece* igual a sí, pero no se *pone* igual a sí por sí mismo; por lo tanto no se halla concebido como negación de la negación, o sea como unidad infinita. Sólo en la oposición cualitativa surge la infinitud puesta, el ser-para-si; y la determinación cuantitativa misma, tal como se manifestará próximamente, traspasa en el aspecto cualitativo.

NOTA 2[8]

[8] Titulo en el índice: *La antinomia kantiana de la limitación e ilimitación del mundo en el tiempo y el espacio.*

Se ha recordado más arriba que las *antinomias kantianas* son exposiciones de la oposición de finito e infinito en una forma *más concreta,* aplicada a substratos más especiales de la representación. La antinomia considerada allí contenía la oposición de la finitud e infinitud cualitativas. En otra [antinomia], la *primera* de las cuatro antinomias cosmológicas, es más bien el término cuantitativo el que se halla considerado en su contraste interior. Por lo tanto situaré en este punto la investigación de esta antinomia.

Ésta concierne a la *limitación o ilimitación del mundo en el tiempo y el espacio.* —Esta oposición podría igualmente bien ser considerada aún con respecto al tiempo y al espacio mismos, pues ya sean tiempo y espacio relaciones de las cosas mismas, o ya, en cambio, sólo formas de la intuición, esto no cambia nada en lo referente al aspecto antinómico de la limitación o limitación en ellos.

Una explicación más particular de esta antinomia mostrará igualmente que las dos proposiciones y también sus demostraciones, que son desarrolladas de modo apagógico tal como en el caso de la [antinomia] considerada arriba, no van a parar a otro [resultado] que a las dos simples y opuestas afirmaciones: *existe un término,* y: *hay que ir más allá del término.*

La tesis es la siguiente:

"El mundo tiene un comienzo en el tiempo y también con respecto al espacio está cerrado dentro de términos."

Una de las partes de la prueba, la que concierne al *tiempo* postula lo contrario, vale decir: [supuesto] que

"el mundo no tenga ningún comienzo en el tiempo: entonces *hasta cada instante (punto temporal) dado* ha pasado una eternidad y con esto ha *transcurrido* una serie infinita de situaciones de las cosas en el mundo que se han seguido una a otra. Pero la infinitud de una serie consiste precisamente en esto, que [la serie] no puede ser *acabada* nunca por medio de una síntesis sucesiva. Por lo tanto es imposible una serie cósmica infinita ya transcurrida, y con esto un comienzo del mundo es una condición necesaria de su existencia —lo que tenía que demostrarse".

La otra parte de la prueba, que se refiere al *espacio,* se halla reducida al tiempo. La recolección de las partes de un mundo infinito en el espacio exigiría un tiempo infinito, que debería ser considerado como transcurrido mientras el mundo en el espacio no debe considerarse como algo que deviene, sino como algo dado ya completo. Pero con respecto al tiempo se mostró en la primera parte de la prueba que es imposible postular como transcurrido un tiempo infinito.

Pero se ve en seguida que era innecesario efectuar la prueba de manera apagógica o en general alegar una prueba, pues en la prueba está como base inmediatamente la afirmación de lo que tendría que ser demostrado. Vale decir, se admite un cierto o bien *cualquier punto temporal dado,* hasta el cual haya transcurrido una eternidad (eternidad aquí tiene sólo el sentido fútil de un tiempo falsamente infinito). Ahora bien un *punto temporal dado* no significa otra cosa que un determinado *límite* en el tiempo. En la prueba por lo tanto se halla presupuesto como real un límite del tiempo; pero esto es precisamente lo que

debería *ser demostrado.* Porque la tesis consiste en esto, que el mundo tiene un comienzo en el tiempo.

Hay sólo la diferencia de que el límite de tiempo *admitido* es un *ahora* como fin del tiempo transcurrido, y en cambio el que debe demostrarse es un *ahora* como principio de un tiempo futuro; sin embargo esta diferencia es inesencial. El *ahora* se halla tomado como el punto hasta el cual una serie infinita de situaciones de las cosas en el mundo sucesivas una a otra, deben haber *transcurrido;* por lo tanto se halla tomado como un fin, como un término *cualitativo.* Si este *ahora* tuviese que ser considerado sólo como término cuantitativo, que fuese fluyente y no sólo tuviese que ser superado, sino que más bien consistiese en el superarse a sí mismo, entonces no habría *transcurrido* en él la infinita serie temporal, sino que seguiría fluyendo, y el razonamiento de la prueba se derrumbaría. En cambio, el punto temporal se halla tomado como término cualitativo para el pasado, pero es así al mismo tiempo un *comienzo* para el futuro —pues *en sí* mismo cada punto temporal constituye la relación entre el pasado y el futuro,— y también es un *comienzo absoluto,* vale decir, abstracto, para este futuro, esto es, lo que debía demostrarse. No importa nada para la cuestión, que antes de su futuro y de este mismo comienzo de él, exista ya un pasado; como este punto temporal es un término cualitativo —y el tomarlo como cualitativo está en la determinación de lo *acabado,* transcurrido, y *por ende [de lo] que no se continúa*— resulta que el tiempo se halla en él *interrumpido, y* aquel pasado se halla sin relación con aquel tiempo que podría llamarse futuro sólo con respecto a este pasado; por lo tanto sin tal relación es sólo tiempo en general, que tiene un comienzo absoluto. Pero si estuviese — (tal como lo está) — en una relación con el pasado por medio de este "ahora", vale decir, del punto temporal dado, y fuese, de este modo, determinado como futuro, entonces tampoco este punto temporal sería, por otro lado, un término, y la infinita serie temporal se continuarla en lo que se llama futuro, y no sería, tal como se ha tomado, *acabada.*

En verdad el tiempo es pura cantidad; el *punto temporal* utilizado en la prueba, y en el cual el tiempo debería hallarse interrumpido, es más bien sólo el ser-para-sí del ahora *que se elimina a sí mismo.* La prueba no hace nada más que convertir el término absoluto del tiempo, afirmado en la tesis, en [un término] representable como un *punto temporal dado, y* tomarlo sin más ni más como un punto acabado, vale decir, abstracto —lo cual es una determinación popular, que la representación sensible deja pasar fácilmente como un *término;* y por lo tanto deja valer en la prueba como un postulado lo antes propuesto como aquello que se debla demostrar.

La antítesis reza:

"El mundo no tiene ningún comienzo y ningún término en el espacio, sino que es infinito tanto con respecto al tiempo como con respecto al espacio!" La prueba establece igualmente lo contrario:

"Tenga el mundo un comienzo. Dado que el comienzo es una existencia, a la cual antecede un tiempo donde la cosa no existe, así debe haber pasado anteriormente un tiempo en el que el mundo no existía, vale decir, un tiempo

vacío. Pero en un tiempo vacío no es posible *ningún nacimiento* de ninguna cosa; porque ninguna pare de un tiempo tal tiene en sí ante cualquier otra una *condición diferenciadora* de la existencia frente a la [condición] de la no existencia. Por lo tanto pueden sin duda en el mundo empezar muchas series de cosas, pero el mundo mismo no puede admitir ningún comienzo y con respecto al tiempo pasado es infinito."

Esta prueba apagógica contiene, tal como las otras, la afirmación directa e indemostrada de lo que debla demostrare. Vale decir, admite ante todo un más allá de la existencia temporal, un tiempo vacío; pero *continúa* luego también la *existencia cósmica* igualmente *más allá de sí misma en este tiempo vacío, y* de este modo elimina tal tiempo vacío, y por lo tanto, *continúa la existencia al infinito.* El mundo es una existencia; la prueba *presupone* que esta existencia *nace* y que su nacimiento tiene una *condición antecedente* en el tiempo. Pero la *antítesis consiste en esto,* precisamente, que no puede darse ninguna existencia incondi-cionada, ningún término absoluto, sino que la existencia cósmica exige siempre una *condición antecedente.* Lo que tiene que demostrarse se encuentra de este modo como postulado en la prueba. —Además la *condición* se halla luego buscada en el tiempo vacío; lo cual significa precisamente que se la admite como temporal *y* por lo tanto como una existencia, y una existencia limitada. En general, pues, se postula que el mundo como existencia presupone otra existencia condicionada en el tiempo, y así al infinito.

La prueba de la infinitud del mundo en el espacio es la misma. Está puesta de manera apagógica la finitud espacial del cosmos: "éste se encontraría por lo tanto en un espacio vacío indeterminado y tendría una *relación* con éste [espacio]; pero una tal relación del mundo con *ningún* objeto es la nada."

Lo que debía demostrarse se halla aquí igualmente presupuesto de manera directa en la prueba. Directamente se admite que el mundo limitado espacialmente tiene que hallarse en un espacio vacío y tener una *relación* con éste, vale decir, que debe *salirse más allá de él* —por un lado en el vacío, en el más allá y en el *no-ser* de él, pero por otro lado [se admite] que él se halla en una *relación* con este [vacío], vale decir, que se *continúa* en él, y que de tal modo el más allá tiene que representarse como lleno de existencia cósmica. La infinitud del cosmos en el espacio, que se halla afirmada en la antítesis, es nada más que el espacio vacío por un lado, y por el otro la *relación* del cosmos con él, vale decir, la continuidad del cosmos en él o sea el rellena-miento de él —cuya contradicción —del espacio concebido a la vez como vacío y como llenado-- es el progreso infinito de la existencia en el espacio. Esta contradicción misma, esto es, la relación del cosmos con el espacio vacío, se halla en la prueba directamente convertida en base.

La tesis y la antítesis y las pruebas de ellas, por lo tanto, no muestran nada más que las afirmaciones opuestas de que *hay un término* y que el término es a la vez sólo un término *eliminado;* y que el término tiene un más allá, con el cual empero está en *relación, y* hacia donde se ha de salir, pero donde vuelve a surgir un tal término, que no es ningún término.

La *solución* de esta antinomia, tal como la de las anteriores, es trascendental, vale decir, consiste en la afirmación de la idealidad del espacio y el tiempo como formas de la intuición, en el sentido de que el cosmos *en sí mismo* no está en contradicción consigo, no es un ser que se elimine a sí mismo, sino que sólo la *conciencia* en su intuir y en la relación de la intuición con el intelecto y la razón, es un ser que se contradice a sí mismo. Hay una excesiva ternura para el mundo en este [acto] de alejar la contradicción de él, y trasladarla en cambio al espíritu, a la razón y dejarla subsistir allí sin solución. En efecto, es el espíritu el que es tan fuerte como para poder soportar la contradicción, pero es también aquél que la sabe solucionar. El llamado mundo, al contrario (sea que signifique el mundo objetivo real o bien, de acuerdo con el idealismo trascendental, el subjetivo intuir y la sensibilidad determinada por medio de la categoría del intelecto) no carece por lo tanto de la contradicción, pero no puede aguantarla, y por esto se halla abandonado como presa del nacer y el perecer.

c) La infinitud del cuanto.

1. El *cuanto infinito,* como *infinitamente grande* o *infinitamente pequeño,* es él mismo en sí infinito progreso; es un cuanto en tanto es grande o pequeño, y es al mismo tiempo el no-ser del cuanto. Lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño son por lo tanto figuras de la representación que se muestran, en una consideración más atenta, como niebla y sombra nulas. Pero en el progreso infinito esta contradicción se presenta explicada, *y* junto con ella [se halla también explicado] lo que es la naturaleza del cuanto, que como magnitud intensiva ha alcanzado su realidad y se halla ahora puesto en su *existencia* tal como está en su *concepto.* Esta identidad es lo que tiene que considerarse.

El cuanto como grado es simple, referido a sí y determinado en sí mismo. Por hallarse eliminados en él, por vía de esta simplicidad, el ser-otro y la determinación, ésta le queda exterior; él tiene su determinación fuera de él mismo. Este su ser-fuera-de-sí es ante todo el *no-ser abstracto* del cuanto en general, la mala infinitud. Pero además este no-ser es también una magnitud; el cuanto se continúa en su no-ser, pues tiene precisamente su determinación en su exterioridad; por lo tanto esta exterioridad suya es también ella misma un cuanto. De este modo, aquel no-ser suyo, la infinitud, se halla terminada, vale decir que este más allá está eliminado y determinado él mismo como un cuanto, que así se halla, en su negación, situado en sí mismo.

Pero esto es lo que el cuanto como tal es *en sí.* Porque él es él mismo precisamente por medio de su exterioridad; la exterioridad constituye aquello por lo cual es cuanto y está en lo de sí mismo. Por lo tanto en el progreso infinito se halla *puesto el concepto* del cuanto.

Si tomamos este progreso ante todo en sus determinaciones abstractas, tal como se presentan, *entonces está presente en él el eliminarse del cuanto, pero*

también el de su más allá, y por lo mismo la negación del cuanto, así como la negación de esta negación. Su verdad consiste en la unidad de ellas, donde ellas están, pero como momentos. ---Esta [unidad] es la solución de la contradicción, cuya expresión es aquél [progreso infinito], y su sentido más próximo es por lo tanto la *restauración del concepto de la magnitud,* por la cual ésta es un término indiferente o exterior. En el progreso infinito como tal suele reflexionarse tan sólo en esto, que el cuanto, ya sea todavía grande, ya sea pequeño, desaparece, y que debe poder pasarse más allá de él; pero no suele reflexionarse que este su eliminarse, que es el más allá o el nulo infinito, desaparece también él mismo.

Ya el *primer* eliminarse, esto es la negación de la cualidad en general, por cuyo medio se halla puesto el cuanto, es *en sí* el eliminarse de la negación —pues el cuanto es el término cualitativo eliminado, y por lo tanto una negación eliminada pero al mismo tiempo es esto sólo *en sí.* Al ser puesto se halla como una existencia, y por lo tanto su negación se halla fijada como el infinito, como el más allá del cuanto, que está como un más acá, como un *inmediato.* Así el infinito se halla determinado sólo como *primera* negación y de este modo aparece en el infinito progreso. Pero se mostró ya que en esto se presenta algo más, vale decir, la negación de la negación, o sea lo que el infinito es en verdad. Esto ha sido considerado más arriba en el sentido de que el *concepto* del cuanto se halla por este medio restaurado; y esta restauración significa ante todo que su existencia ha alcanzado su determinación más exacta; vale decir que ha surgido *el cuanto determinado según su concepto,* que es diferente del cuanto *inmediato. La exterioridad* es ahora lo opuesto de sí misma, al ser puesta como momento *de la magnitud* misma, y el cuanto [está puesto] de tal modo que por la mediación de su no-ser, esto es, de la infinitud, tiene su *determinación* en un otro cuanto, vale decir, que es *cualitativamente* lo que es. Sin embargo esta comparación del *concepto* del cuanto con su existencia pertenece más a nuestra reflexión, y a una relación que aquí no se halla todavía presente. La determinación, que está más próxima, consiste en que el cuanto ha vuelto a la *cualidad, y* se halla desde ahora determinado cualitativamente. Pues su propiedad peculiar, la cualidad, es la exterioridad, la indiferencia respecto a la determinación; y él se halla ahora puesto como para ser en su exterioridad más bien él mismo, y para referirse en ella a sí mismo, y estar en simple unidad consigo, vale decir, para ser determinado *cualitativamente.* Este cualitativo se ve determinado todavía con más precisión, vale decir, come ser-para-si, pues la relación consigo mismo, a la cual ha llegado, ha surgido de la mediación, esto es, de la negación de la negación. El cuanto tiene la infinitud, el ser-determinado-por-sí, ya no fuera de él, sino en él mismo.

El infinito, que en el progreso infinito tiene sólo el vacuo significado de un no-ser, de un más allá no-alcanzado, pero buscado, en realidad no es otra cosa que la *cualidad.* El cuanto, como término indiferente, procede más allá de sí mismo al infinito; no busca por esta vía nada más que el ser-determinado-para-sí, el momento cualitativo, que empero es de este modo sólo un deber-ser. Su indiferencia frente al término, por lo tanto su falta de una determinación

existente-por-sí y su salir más allá de sí mismo es lo que hace del cuanto un cuanto; aquel salir suyo debe ser negado y debe encontrar en el infinito su absoluta determinación.

Absolutamente en general el cuanto es la cualidad eliminada; pero el cuanto es infinito, sale más allá de sí, es la negación de sí; este salir suyo, por lo tanto, es *en sí* la negación de la cualidad negada, la restauración de ésta; y se halla establecido lo siguiente: la exterioridad, que aparecía como un más allá está determinada como el *propio momento* del cuanto.

El cuanto se halla de este modo puesto como rechazado de sí mismo; por lo cual, pues, hay dos cuantos, que sin embargo son eliminados y están sólo como momentos de una *única unidad, y* esta unidad es la determinación del cuanto. Éste, así *referido a sí mismo* en su exterioridad como término indiferente y con esto puesto de modo cualitativo, constituye la *relación cuantitativa.* —En la relación el cuanto es exterior a sí, diferente de sí; esta exterioridad suya es la relación de un cuanto con un otro cuanto, de los que cada uno vale sólo en esta relación suya con su otro; y esta relación constituye la determinación del cuanto, que existe como tal unidad. Tiene en esto el cuanto una determinación no indiferente, sino cualitativa; y en esta exterioridad suya ha vuelto a sí, y es en esta misma [exterioridad] lo que es.

NOTA 1[9]

El *infinito matemático* por Un lado es interesante por vía de la ampliación de la matemática y de los grandes resultados que su introducción en ésta ha producido; pero por otro lado, es digno de atención por cuanto esta ciencia no ha logrado todavía alegar acerca del uso de este infinito una propia justificación por medio del concepto (de un concepto tomado en su propio sentido). Las justificaciones reposan en conclusión sobre *la exactitud* de los *resultados* que se han logrado con la ayuda de aquella de-terminación, exactitud *que se halla demostrada por medio de otros fundamentos* —pero no por vía de la claridad del objeto y de la operación por cuyo medio se alcanzan los resultados, al punto que se concede más bien que la operación en sí misma es inexacta.

Esto es ya un inconveniente en sí y por sí; un tal procedimiento es anticientífico. Pero además lleva consigo la desventaja de que la matemática —por desconocer la naturaleza de este instrumento suyo, pues no ha acabado con la metafísica y la crítica de él—, no pudo determinar el ámbito de su aplicación ni ponerse al abrigo contra el mal uso del mismo.

Pero en el sentido filosófico el infinito matemática es importante porque de hecho está en su fondo el concepto del verdadero infinito, y él mismo está muy por encima del llamado *infinito metafísico* habitual, en base al cual se alegan las

[9] Titulo en el índice; *La determinación conceptual del infinito matemático.*

objeciones en contra del primero. Contra estas objeciones, la ciencia de la matemática a menudo sabe salvarse sólo por el medio siguiente: rechazar la competencia de la metafísica, al afirmar que ella no tiene nada que ver con esta ciencia, y que no tiene que preocuparse por los conceptos de ésta, cuando ella sólo se comporta de manera consecuente en el propio terreno. Ella [la matemática] no tiene que considerar qué es lo verdadero en sí, sino qué es verdadero en su propio campo. La metafísica no sabe negar ni derribar los brillantes resultados del empleo del infinito matemático, por medio de sus objeciones contra él; y la matemática no sabe poner en claro la metafísica de su propio concepto y, por lo tanto, tampoco la deducción de sus maneras de proceder que el empleo del infinito torna necesarias.

Si fuera únicamente la dificultad del concepto en general aquélla por la cual la matemática se ve oprimida, podría ella dejar de lado sin ceremonias este concepto, pues precisamente el concepto es algo más que la sola afirmación de las determinaciones esenciales, vale decir, de las determinaciones intelectuales de una cosa; con respecto al *rigor* de estas determinaciones ella [la matemática] no ha dejado faltar nada. En efecto no es ella una ciencia que tenga que hacer con los conceptos de sus objetos y que deba engendrar el contenido de éstos mediante el desarrollo del concepto, aun cuando sea sólo por medio del razonamiento. Sin embargo, en el método de su infinito ella encuentra la *contradicción capital* ínsita en el *mismo método propio particular,* sobre el cual reposa como ciencia en general. Pues el cálculo infinitesimal permite y exige procedimientos que la matemática, en las operaciones con magnitudes finitas, debe absolutamente rechazar; y al mismo tiempo trata sus magnitudes infinitas como cuantos finitos y quiere aplicar a aquéllas los mismos procedimientos que valen en éstos. Es un aspecto capital del perfeccionamiento de esta ciencia el haber alcanzado para las determinaciones *trascendentes y* el tratamiento de éstas, las formas del cálculo habitual.

La matemática muestra, aun en este contraste de sus operaciones, que los resultados que halla por medio de ellas coinciden completamente con los que son hallados mediante el método propio de la matemática, que es el analítico y geométrico. Pero *por un lado* esto no concierne a todos los resultados, y el fin de la introducción del infinito no es sólo el de acortar el camino ordinario, sino el de alcanzar resultados que no podrían ser alcanzados por éste. *Por otro lado,* el *éxito* no justifica por sí mismo la *manera* del *procedimiento.* Pero esta manera del cálculo infinitesimal se muestra trabajada por la apariencia de *inexactitud* que se da a sí misma, dado que una vez aumenta las magnitudes finitas por una magnitud infinitamente pequeña y luego en la operación sucesiva en parte la conserva, pero en parte también la deja atrás. Este procedimiento contiene la peculiaridad de que, a pesar de la declarada inexactitud, *se* alcanza un resultado que no sólo es *exacto de manera suficiente y tan aproximada* que podría *pasarse por alto* la diferencia, sino que es *perfectamente exacto.* Pero en la *operación* misma, que antecede al resultado, no puede *ser omitida la representación* de que algo no sea igual a cero, pero que sea tan *carente de importancia,* que puede

prescindirse de tenerlo en consideración. Sin embargo, en lo que debe en tenderse por precisión matemática, queda completamente excluida toda distinción entre una exactitud mayor y una menor, tal como en la filosofía no puede ser cuestión de una verosimilitud mayor o menor, sino solamente de la verdad. Si bien el método y el empleo del infinito se halla justificado por vía del éxito, no es tan superfluo, sin embargo, a pesar de esto, exigir su justificación, tal como en una consideración inmediata parece superfluo pedir la prueba del derecho de servirse de él. Porque en el conocimiento matemático, considerado como un conocimiento científico, hay que vérselas esencialmente con la demostración; y aun con respecto a los resultados, nos encontramos con que el método matemático riguroso no ofrece a todos la justificación del éxito, el cual sin embargo, aun prescindiendo de esto, es una justificación sólo exterior.

Vale la pena considerar más de cerca el concepto matemático del infinito y las más notables tentativas que tienen la intención de justificar su empleo y de apartar las dificultades por las que tal empleo se siente oprimido. La consideración de estas justificaciones y determinaciones del infinito matemático, que en esta nota quiero hacer objeto de amplias reflexiones, podrá a la vez arrojar la mejor luz sobre la naturaleza del verdadero concepto mismo y mostrar cómo ha sido vislumbrado oscuramente por ellas y cómo ha estado en la base de ellas.

La determinación ordinaria del infinito matemático consiste en que éste es *una magnitud, más allá de la cual* —cuando está determinada como lo infinitamente grande no pueda *darse ninguna mayor o bien* —cuando está determinada como lo infinitamente pequeño no pueda ya *darse una menor*, o sea que en el primer caso es mayor o en el segundo es menor que cualquier magnitud dada. —En esta definición no se halla por cierto expresado el verdadero concepto; antes bien, como ya se observó, sólo su contradicción que consiste en el infinito progreso; pero veamos qué es *en sí* lo que está contenido en ella. Una magnitud en matemática se define [con decir] que es algo que puede ser aumentado y disminuido, por lo tanto en general un término indiferente. Ahora bien, dado que lo infinitamente grande o lo infinitamente pequeño es tal, que no puede ya ser aumentado o disminuido, en realidad ya no es *un cuanto* como tal.

Esta consecuencia es necesaria e inmediata. Pero la reflexión de que el cuanto —y llamo cuanto en general, en esta nota, el cuanto finito, tal como está— se halla eliminado, es la reflexión que no suele ser efectuada, y que para el concebir ordinario constituye la dificultad, ya que se exige que el cuanto, al ser infinito, sea pensado como un eliminado, como un tal que no es un cuanto, y *del cual sin embargo permanece la determinación cuantitativa.*

A fin de referir cómo *Kant*, juzga aquella determinación[10] [recordemos que] él no la encuentra coincidente con lo que se entiende por un *todo infinito.* "Según

[10] En la nota agregada a la tesis de la primera antinomia cosmológica, en la *Critica de la razón pura.*

el concepto común seda infinita una magnitud, por encima de la cual no es posible ninguna mayor (vale decir, por encima de la *multitud*, contenida en ella, de una unidad dada); pero ninguna multitud sería la más grande, porque puede siempre agregársele todavía una o más unidades. —En cambio por medio de un todo infinito no se tiene la representación de *cuán grande* es, y de este modo su concepto no es el concepto de un *máximo* (o de un mínimo), sino que se piensa por este medio sólo su *relación* respecto a una *unidad* a elegir al arbitrio, con respecto a la cual éste [todo infinito] es mayor que cualquier número. Siempre, según que esta unidad sea tomada más grande o más pequeña, tendría que ser más grande o más pequeño el infinito; sin embargo la infinitud, puesto que consiste solamente en la *relación* con esta unidad dada, tendría que seguir siendo siempre la misma, si bien con esto no sería por cierto absolutamente conocida la magnitud absoluta del todo."

Kant critica que se consideren los todos infinitos como un máximo, como una multitud *acabada* de una dada unidad. Lo máximo y lo mínimo como tales siguen apareciendo todavía sólo como un cuanto, una multitud. Tal representación no puede rechazar la consecuencia alegada por Kant, que lleva a un infinito más grande o más pequeño. En general, dado que el infinito se halla representado como un cuanto, vale todavía para él la diferencia de un más grande o más pequeño. Sin embargo esta crítica no concierne al concepto del verdadero infinito matemático, de la diferencia infinita, pues ésta ya no es un cuanto finito.

En cambio el concepto kantiano del infinito, que él llama el verdadero concepto trascendental, es "que la *síntesis* sucesiva de la unidad en la medición de un cuanto *nunca* puede ser *acabada"*. Un cuanto en general se halla presupuesto como dado; y éste debería, mediante la realización de la síntesis de la *unidad*, convertirse en un monto, en un cuanto que pueda asignarse de manera determinada; pero esta efectuación de síntesis nunca podría ser acabada. Con esto, claro está, no se halla expresada otra cosa que el progreso al infinito, representado sólo de manera *trascendental*, esto es, precisamente subjetiva y psicológica. En sí el cuanto tiene que ser por cierto acabado; pero de manera trascendental, o sea en el *sujeto* que le otorga una *relación* con una unidad, podría nacer sólo una determinación tal del cuanto, que sería incompleta y absolutamente afectada por un más allá. Por lo tanto permanecemos aquí en general detenidos en la contradicción que la magnitud contiene, pero dividida entre objeto y sujeto, de modo que competa a aquél la limitación, a éste el ir más allá de cualquier determinación captada por él, [lo cual es un proceder] en la mala infinitud.

Al contrario, se dijo anteriormente que la determinación del infinito matemático y precisamente tal como se lo usa en el análisis superior, corresponde al concepto del verdadero infinito; y ahora hay que emprender la composición de ambas determinaciones en un desarrollo más amplio. —Por lo referente al

verdadero cuanto infinito, ante todo, se lo determinó como infinito *en él mismo;* es tal porque, como se ha mostrado, el cuanto finito o el cuanto en general y su más allá, el mal infinito, han sido eliminados *de la misma manera.* El cuanto eliminado ha vuelto de este modo a la simplicidad y a la relación consigo mismo, pero no sólo como el cuanto extensivo, en tanto ha traspasado en un cuanto intensivo que sólo *en sí* tiene su determinación en una multiplicidad exterior, frente a la cual sin embargo es indiferente, y con respecto a la cual debe ser distinguido. El cuanto infinito contiene más bien, en él mismo, en primer lugar la exterioridad, y en segundo lugar la negación de ella. De este modo ya no es un cierto cuanto finito, ni una determinación de magnitud, que tenga una *existencia como cuanto,* sino que es simple y por eso existe sólo como *momento;* es una determinación de magnitud en forma *cualitativa;* su infinitud consiste en existir como una *determinación cualitativa.* De este modo, como momento está en unidad esencial con su otro, sólo como determinado por medio de éste su otro, vale decir, que tiene sólo un significado con respecto a algo que está en *relación* con él. *—Fuera de esta relación* es *cero—;* porque precisamente el cuanto como tal, indiferente *con respecto a la relación,* debe ser en sí todavía una *inmediata* determinación en reposo. *En la relación,* como sólo momento, no es algo por sí indiferente; está en la infinitud como un *ser-para-si,* en tanto es a la vez una determinación cuantitativa, y está sólo como un *ser-para-uno.*

El concepto del infinito, tal como se ha expuesto aquí de modo abstracto, se mostrará como yacente en el fondo del infinito matemático, y se convertirá él mismo en más claro, en tanto consideraremos los diferentes grados de la expresión del cuanto como un *único momento de una relación,* desde el más bajo, donde él es todavía a la vez el cuanto como tal, hasta el más alto donde recibe el significado y la expresión propios de la magnitud infinita.

Tomamos pues, ante todo el cuanto en la *relación,* donde es un *número quebrado.* Tal quebrado, por ejemplo 2/7, no es un cuanto como 1, 2, 3, etc.; por cierto que es un número finito común, sin embargo no es un número inmediato como los números enteros, sino que, como quebrado, se halla determinado mediatamente por *otros dos números,* que son el monto y la unidad uno frente al otro, donde también la unidad es un monto determinado. Pero haciendo abstracción de esta más particular determinación mutua de ellos, y considerándolos simplemente en lo que les ocurre en la relación cualitativa en que se hallan aquí como cuantos, entonces el 2 y el 7 son por lo demás cuantos indiferentes; pero dado que se presentan aquí sólo como *momentos,* el uno del otro, y por lo tanto [como momentos] de un tercero (esto es, del cuanto que se llama el exponente), no valen en seguida como 2 y 7, sino sólo según su determinación *recíproca.* Por esto en lugar de ellos puede igualmente ponerse 4 y 14, ó bien 6 y 21, etc., al infinito. Con esto empiezan por lo tanto a tener un carácter cualitativo. Si valiesen sólo como cuantos, entonces 2 y 7 serían en absoluto el uno sólo 2 y el otro sólo 7; y 4, 14, 6, 21, etc., serían en absoluto algo diferente de aquellos números y no podrían, en tanto fuesen sólo cuantos inmediatos, ser puestos los unos en el lugar de los otros. Pero en tanto 2 y 7 no

valen según la determinación de ser tales cuantos, así se halla eliminado su término indiferente; ellos tienen, por ende, según este aspecto, el momento de la infinitud en ellos, en tanto no sólo ya no son precisamente ellos mismos, sino que permanece su determinación cuantitativa, pero como una determinación cualitativa que existe en sí, vale decir, por lo que ellos valen en la relación. En su lugar pueden ponerse infinitamente muchos otros, de modo que el valor del quebrado, debido a la determinación que tiene la relación, no cambia.

Pero la expresión que la infinitud tiene en un número quebrado, es todavía imperfecta, porque los dos miembros del quebrado, 2 y 7, pueden ser sacados de la relación, y son cuantos ordinarios indiferentes; la relación entre ellos [que consiste en] el estar en relación y ser momentos, es para ellos algo exterior e indiferente. Igualmente su *relación* misma es un cuanto ordinario, el exponente de la relación.

Las *letras* con que se opera en la aritmética universal [y que representan] la próxima universalidad hacia la cual son elevados los números, no tienen la propiedad de estar [provistas] de un valor numérico determinado; son sólo signos universales y posibilidades indeterminadas de cualquier valor determinado. El quebrado (fracción) a/b parece, por lo tanto, ser una expresión más conveniente del infinito, porque *a* y *b*, sacados de su relación recíproca, quedan indeterminados, y aun separados no tienen ningún valor particular propio. Sin embargo, estas letras están por cierto puestas como magnitudes indeterminadas; pero su sentido es que sean un cierto cuanto finito. Como son, pues, la representación, sin duda universal, pero sólo del *número determinado*, para ellas es del mismo modo indiferente el estar dentro de la relación, y fuera de ésta conservan su valor.

Si consideramos todavía más de cerca qué es lo que se presenta en la relación, entonces [vemos que] ésta tiene ambas determinaciones en sí, *primero* la de ser un cuanto, pero, *segundo,* que éste [cuanto] no está como un inmediato, sino que tiene en él la oposición cualitativa. Queda en la relación al mismo tiempo aquel cuanto determinado, indiferente, porque ha vuelto en sí desde su ser-otro, o sea desde la oposición, y por lo tanto es también un infinito. Estas dos determinaciones se presentan en la siguiente forma conocida, desarrolladas en su diferencia, una a partir de la otra.

El quebrado 2/7 puede expresarse como 0,285714... [y el quebrado] 1/1-a como $1 + a + a^2 + a^3$, etc. De este modo existe como *una serie infinita;* el quebrado mismo se llama la suma o la *expresión finita* de esta serie. Si comparamos las dos expresiones, la una, vale decir, la serie infinita, ya no presenta el quebrado como relación, sino según el aspecto por el cual es un cuanto como una *multitud* de tales [entes] que se agregan uno a otro, vale decir, como un monto. --No tiene aquí ninguna importancia el que las magnitudes que deben constituirla como monto, consistan a su vez en fracciones decimales, y por lo tanto en relaciones ellas mis-mas; pues esta circunstancia concierne a las especies particulares de la *unidad* de estas magnitudes, y no a las magnitudes en

cuanto constituyen el *monto.* Así también, un número entero del sistema decimal, constituido por una pluralidad de cifras, vale esencialmente como un *monto,* y nadie se fija si consiste en *productos* de un número [multiplicado] por el número diez y sus potencias. Tal como no tiene importancia aquí tampoco el que se den otros quebrados distintos del tomado como ejemplo, 2/7, los que convertidos en fracciones decimales, no dan una serie infinita; pero cada uno puede ser expresado como tal [serie infinita] por un sistema numérico de otras unidades.

Ahora bien, puesto que en la serie infinita, que debe presentar el quebrado como un monto, desaparece el aspecto por el cual [este quebrado] es una relación, desaparece también el aspecto según el cual, como se mostró anteriormente, ésta tiene la infinitud *en sí.* Pero ésta [infinitud] ha entrado en otra manera; vale decir que la serie es ella misma infinita.

Claro está ahora por sí mismo, de qué especie es la infinitud de la serie; es la mala infinitud del progreso. La serie contiene y manifiesta la contradicción de presentar algo que es una relación y tiene en si una naturaleza *cualitativa,* como algo carente de relación, como un puro *cuanto,* o sea como un monto. La consecuencia de esto es que siempre falta algo en el monto que se halla expresado en la serie, de modo que para alcanzar la determinación requerida, hay siempre que salir más allá de lo que se halla puesto. Conocida es la ley de la progresión; ella se encuentra en la determinación del cuanto que se halla contenida en el quebrado y en la naturaleza de la forma con que ésta [determinación] debe ser expresada. El monto puede por cierto ser convertido en tan exacto como *se necesita,* por medio de la continuación de la serie; pero su expresión por medio de la serie permanece siempre sólo un *deber ser;* se ve siempre afectada por un *más allá* que no puede ser eliminado, porque expresar como *monto* algo que reposa sobre una determinación *cualitativa* es una *contradicción permanente.*

En esta serie infinita se da en realidad aquella *inexactitud* de la cual se presenta sólo la apariencia en el verdadero infinito matemático. Estas *dos especies de infinito matemático* pueden intercambiarse tan poco como las dos especies de infinito filosófico. En la exposición del verdadero infinito matemático se usó al comienzo la *forma de la serie* o bien se la volvió a evocar también recientemente. Pero [tal forma] no es necesaria para este [infinito], al contrario el infinito de la serie infinita es esencialmente distinto de aquél, tal como mostrará lo que sigue. Antes bien esta [forma de la serie] es inferior a la expresión [efectuada] por medio del quebrado.

La serie infinita contiene precisamente la mala infinitud, porque lo que la serie tiene que expresar queda siendo un *deber ser, y* lo que expresa se halla afectado por un más allá que no desaparece, y *difiere* de lo que debe ser expresado. La serie es infinita, no debido a los miembros que se hallan puestos, sino porque ellos son incompletos, y porque lo otro, que esencialmente les

pertenece, se halla más allá de ellos. Lo que se halla en la serie, vale decir, los miembros puestos, pueden ser tantos como se quiera; pero hay sólo un finito, en el sentido propio, puesto como finito, vale decir, en cuanto tal, *que no es lo que debe ser*. Pero, en cambio, lo que se llama la *expresión finita* o la *suma* de tal serie, se presenta sin falta; contiene por completo el valor que la serie sólo busca; el más allá se ve retrotraído nuevamente de su huída; lo que ésta [suma] es y lo que debe ser no se hallan separados, sino que son lo mismo.

Lo que diferencia a los dos, consiste más exactamente en esto, que en la serie infinita lo *negativo* se halla *fuera* de sus miembros, que están presentes sólo en tanto valen como partes del *monto.* En la expresión finita, en cambio, que es una relación, lo *negativo* se halla inmanente como el ser-determinados los términos de la relación el *uno por medio del otro,* lo cual significa un haber vuelto en sí, una unidad que se refiere a sí misma, como negación de la negación (pues *los dos* términos de la relación están sólo como *momentos), y* que por lo tanto *tiene dentro de sí* la determinación de la infinitud. —En la realidad, por ende, la habitualmente *llamada suma,* el 2/7 o el 1/1-a, es una *relación;* y esta llamada *expresión finita* es la verdadera *expresión infinita.* La *serie* infinita, al contrario, es en verdad una *suma;* su fin está en presentar en forma de suma lo que en sí es una relación, y los términos de la serie que se presentan no están como términos de relación, sino como miembros de un agregado. Además la serie es más bien la *expresión finita;* porque es el agregado inacabado y permanece esencialmente como algo defectuoso. De acuerdo con lo que se halla [contenido] en ella, es un cuanto determinado; pero a la vez es menor de lo que debe ser; y entonces también lo que le falta es un cuanto determinado. Esta parte que falta es en realidad lo que se llama lo infinito en la serie, y con respecto a su lado sólo formal, vale decir, que es algo que falta, es un *no-ser;* pero con respecto a su contenido es un cuanto finito. Sólo lo que se halla en la serie junto con lo que le falta, constituye lo que es el quebrado, el cuanto determinado que la serie *tiene que* ser, pero no logra ser. —La palabra *infinito* suele, también en la serie infinita, ser [considerada] en la opinión [corriente] como algo elevado y sublime; es ésta una especie de superstición, la superstición del intelecto; pero se vio cómo se reduce más bien a la determinación de la *imperfección.*

Puede todavía observarse que el hecho de que se den series infinitas, que no pueden adicionarse, es una circunstancia extrínseca e indiferente con respecto a la forma de la serie en general. Estas [series] contienen una especie más elevada del infinito que las series que pueden sumarse, vale decir, una inconmensurabilidad o sea la imposibilidad de presentar la relación cuantitativa, contenida en ellas, como un cuanto, aun cuando sea como fracción; pero la *forma* de la *serie* como tal, que ellas poseen, contiene la misma determinación de la mala infinitud, que se halla en las series sumables.

La inversión recién observada en el quebrado y en su serie, con respecto a la expresión, ocurre también en tanto el infinito *matemático* —vale decir no el

recién mencionado, sino el verdadero— ha sido llamado el infinito *relativo, y,* en cambio, el ordinario infinito *metafísico,* por el cual se entiende el infinito abstracto, el malo, ha sido llamado el infinito *absoluto.* De hecho más bien este infinito metafí- sico es sólo el relativo, porque la negación que él expresa, se halla en oposición con un término, sólo de modo que éste permanece *subsistiendo* exterior a él y no es eliminado por él; al contrario el infinito matemático ha eliminado verdaderamente dentro de sí el término finito, porque el más allá de éste se halla unificado con él.

Especialmente en el sentido en que se ha mostrado que la llamada suma o expresión finita de una serie infinita, debe considerarse más bien como la expresión infinita, *Spinoza* establece el concepto de la verdadera infinitud frente al concepto de la mala infinitud, y lo aclara mediante ejemplos. Su concepto alcanza el grado máximo de luz si yo conecto con este desarrollo lo que él dice al respecto.

Define ante todo el *infinito* como la *afirmación absoluta* de la existencia de una cierta naturaleza, y lo finito, al contrario, como una *determinación,* esto es, como una *negación.* La afirmación absoluta de una existencia tiene que tomarse precisamente como su referencia *a sí misma, y* no [tiene que] existir por el hecho de que existe un otro; en cambio lo finito es la negación, un cesar como *referencia* a un *otro,* que empieza *fuera de él,* Ahora bien, la afirmación absoluta de una existencia no agota por cierto el concepto de la infinitud; esto implica que la infinitud es una afirmación, pero no como inmediata, sino sólo como restablecida por medio de la reflexión de lo otro en sí mismo, o sea como negación de lo negativo. Pero en Spinoza la sustancia y la absoluta unidad de ella tienen la forma de una unidad inmóvil, vale decir, que no se media consigo misma, de una rigidez dentro de la cual no se halla todavía el concepto de la unidad negativa de sí mismo, esto es, la subjetividad.

El ejemplo matemático con que aclara Spinoza el infinito verdadero *(Epist. xxix),* consiste en un espacio [que está] entre dos círculos desiguales, de los cuales uno cae en el interior del otro, pero sin tocarlo, y que no son concéntricos. Según parece, él daba mucha importancia a esta figura y al concepto, como ejemplo del cual la usaba, al punto que hizo de ella el lema de su *Etica.* "Los matemáticos, dice, concluyen que las desigualdades posibles en un tal espacio, son infinitas, no a causa de la *multitud* infinita de las partes, pues su *magnitud* es *determinada* y *terminada,* y yo puedo poner tales espacios más grandes y más pequeños, sino porque la *naturaleza de la cosa* supera cualquier determinación". —Se ve que Spinoza repudia la representación del infinito, según la cual éste se hallaría representado como una multitud o una serie no acabada, y recuerda que aquí, en el espacio del ejemplo, el infinito no está más allá, sino que está presente y acabado. Este espacio es un espacio terminado, pero un espacio infinito, "porque la naturaleza de la cosa supera toda determinación", porque la determinación de magnitud contenida en él no es, al mismo tiempo, representable como un cuanto, o sea, [dicho] según la expresión kantiana antes mencionada, el

sintetizar no puede ser cumplido hasta alcanzar [el grado de] un cuanto que sea discontinuo. —Deberá ser explicado más adelante en una nota, cómo en general la oposición entre el cuanto *continuo y* el *discontinuo* lleva al infinito. —Aquel infinito de una serie es llamado por Spinoza *el infinito de la imaginación;* por el contrario al infinito como referencia hacia sí mismo lo llama el *infinito del pensamiento* o bien *infinitum actu* [infinito en acto]. Precisamente es *actu,* vale decir, es *en realidad* infinito, porque es completo en sí mismo y presente. De este modo la serie 0,285714... o bien $1 + a + a2 + a^3$... es el infinito sólo de la imaginación o de la opinión; porque no tiene ninguna realidad, y le falta absolutamente algo. Al contrario 2/7, o bien 1/1-a, *es en realidad* no sólo lo que es la serie en sus miembros presentes, sino además lo que le falta, lo que sólo *debe ser. 2/7* o es 1/1-a es igualmente una magnitud finita, como el espacio encerrado entre los dos círculos de Spinoza y las desigualdades de él; y puede, tal como este espacio, ser convertido en más grande o más pequeño. Pero no procede de esto el absurdo de un infinito mayor o menor; pues este cuanto del todo no concierne a la relación de sus momentos, a la *naturaleza de la cosa,* vale decir, a la determinación cualitativa de magnitud. Lo que *está allí* en la serie infinita, es igualmente un cuanto finito, pero además un cuanto deficiente. —La *imaginación,* en cambio, se queda detenida en el cuanto como tal, y no reflexiona en la relación cualitativa, que constituye el fundamento de la inconmensurabilidad presente.

La inconmensurabilidad, que está en el ejemplo de Spinoza, encierra en general dentro de si las funciones de las líneas curvas y lleva más exactamente hacia el infinito introducido por la matemática en tales funciones (en general en las , *funciones de las magnitudes variables),* y que es el infinito *verdaderamente matemático,* cualitativo que también Spinoza pensó. Esta determinación tiene que ser explicada ahora aquí más exactamente.

Por lo que se refiere en primer lugar a la categoría, tan importante y valiosa, de la *variabilidad,* en la cual son concebidas las magnitudes referidas en aquellas funciones, éstas [magnitudes] no deben en primer lugar ser variables en el sentido en que lo son, en el quebrado 2/7, los dos números 2 y 7, ya que pueden ser puestos igualmente 4 y 14, ó 6 y 21 y así a continuación hasta el infinito otros números en su lugar, sin que cambie el valor puesto en el quebrado. Del mismo modo, y todavía más en a/b puede ser puesto en lugar de *a y b* cualquier número a nuestro arbitrio, sin variar lo que a/b debe expresar. Ahora bien, en el sentido de que también en el lugar de x e *y* de una función puede ser *puesta* una *multitud* infinita, vale decir, inagotable de números, son *a* y *b* magnitudes variables tanto como aquellas *x* e *y.* La expresión: *magnitudes variables* es por lo tanto muy vaga, y elegida de manera poco feliz para determinaciones de magnitud, cuyo interés y modo de tratarlas tiene que estar *en muy otra cosa* que en su mera variabilidad. A fin de hacer inteligible dónde está la verdadera determinación de los momentos de una función, que ocupan el interés del análisis superior, tenemos

que recorrer una vez más los grados ya señalados. En 2/7 ó en a/b, son 2 y 7 cada uno por sí cuantos determinados y la relación no es esencial a ellos; *a* y *b* deben igualmente representar tales cuantos, que aun fuera de la relación, siguen siendo lo que son. Además 2/7 y a/b son también un cuanto fijo, un cociente; la relación constituye un monto, cuya unidad expresa el denominador, y el monto de estas unidades el numerador -o viceversa; aun cuando en lugar de 2 y 7 se pongan 4 y 14, la relación, también como cuanto, continúa siendo la misma. Pero esto cambia ahora esencialmente por ejemplo en la función $y^2/x= p$. Aquí x e *y* tienen, sin duda, el sentido de que pueden ser cuantos determinados; pero no son x e *y* sino sólo x e y^2 que tienen un cociente determinado. Por lo tanto estos *términos* de la relación, *x* e *y*, no sólo no son *en primer lugar* cuantos determinados, sino que, *en segundo lugar* su relación no es un cuanto fijo (ni se *entiende* allí una tal relación como con *a* y *b),* no es un cociente firme; sino que, *como cuanto,* es absolutamente *variable.* Pero allí está contenido sólo esto, que x no tiene una relación con *y* sino con el cuadrado de *y.* La relación de una magnitud con una *potencia* no es un *cuanto,* sino esencialmente una relación *cualitativa;* la *relación de potencia* es la *circunstancia* que tiene que considerarse como *determinación fundamental.* —Pero en la función de la línea recta *y=ax* es *y/x=a*, un quebrado y cociente ordinarios; esta función, por lo tanto, es sólo *formalmente* una función de magnitudes variables; o sea x e *y* son aquí lo que son *a* y *b* en a/b, y no se hallan en aquella determinación en que los considera el cálculo diferencial e integral. —Debido a la naturaleza *particular* de las magnitudes variables en esta forma de consideración, habría sido oportuno introducir para ellas tanto un nombre particular como otros *signos* distintos de los habitualmente usados para las *magnitudes incógnitas* en toda ecuación finita, determinada o indeterminada; vale decir [ello hubiera sido oportuno] debido a su diferencia esencial con respecto a tales magnitudes meramente desconocidas, que son en sí cuantos perfectamente determinados, o bien una esfera determinada de cuantos determinados. —También, sólo se debe a la falta de conciencia acerca de la característica de lo que constituye el interés del análisis superior y que ha producido la necesidad y el descubrimiento del cálculo diferencial que las funciones del primer grado, tal como la ecuación de la línea recta, hayan sido acogidas por sí en el tratamiento de este cálculo. Además, tiene su parte en tal formalismo la equivocación, que consiste en creer que se satisface la exigencia, en sí misma correcta, de la *generalización* de un método, por el medio siguiente: dejar a un lado la determinación *específica* en que se basa la necesidad, de modo que ésta valga como si en este campo se tratara sólo de *magnitudes variables en general.* Se habría ahorrado por cierto mucho formalismo en las consideraciones referentes a estos objetos, si se hubiese observado que éste no competía a las magnitudes variables como tales, sino a *determinaciones de potencias.*

Pero hay todavía un grado ulterior, donde se presenta el infinito matemático en su característica particular. En una ecuación donde *x* e *y* se hallan puestos ante todo como determinados por una relación de potencias, deben *x* e *y* como tales tener todavía el significado de cuantos; ahora bien, este significado se echa a perder por completo en las llamadas *diferencias infinitamente pequeñas; dx, dy* ya no son cuantos, ni siquiera deben tener tal significado, sino que tienen un significado sólo en su relación, tienen *un sentido sólo como momentos.* No son más *algos,* si se toma el algo como cuanto, no son diferencias finitas; pero *tampoco* son *nada,* tampoco son el cero carente de determinación. Fuera de su diferencia son puros ceros, pero deben ser tomados sólo como momentos de la relación, como *determinaciones* del coeficiente diferencial dy/dx.

En este concepto del infinito el cuanto está verdaderamente acabado y convertido en una existencia cualitativa; está puesto como realmente infinito; está eliminado no sólo como este o aquel cuanto, sino como cuanto en general. Pero la *determinación cuantitativa,* como *elemento* de cuantos, *permanece* como principio, o sea, según se ha dicho también, permanece en *su primer concepto.*

Contra este concepto está dirigido todo el ataque que se ha efectuado contra la determinación fundamental de la matemática de este infinito, vale decir del cálculo diferencial e integral. Representaciones incorrectas de los mismos matemáticos provocaron el hecho de que este [concepto] no fué reconocido; pero sobre todo f u é responsable de estas impugnaciones la incapacidad de justificar el objeto como *concepto.* Pero la matemática, como antes se ha recordado, no puede aquí evitar el concepto; porque, como matemática del infinito, no se limita a la determinación *finita* de sus objetos —tal como en la matemática pura el espacio y el número y sus determinaciones se hallan considerados y mutuamente relacionados sólo según su finitud—; sino que transforma una determinación tomada de allá y tratada por ella, en una *identidad con su opuesta,* como, por ejemplo, cuando convierte una línea curva en una recta, el círculo en un polígono, etc. Las operaciones que la matemática se permite como cálculo diferencial e integral, contradicen por lo tanto de manera total la naturaleza de las determinaciones puramente finitas y de sus relaciones, y tendrían por ende su justificación únicamente en el *concepto.*

Cuando la matemática del infinito estableció que aquellas determinaciones cuantitativas son magnitudes evanescentes, vale decir, tales que ya no son un cierto cuanto, pero tampoco son nada, sino que son todavía una *determinación frente a la de otro,* entonces nada apareció más claro que esto, que no existe ningún *estado intermedio* (como se lo llamó) semejante entre el ser y la nada. —

Qué hay que pensar acerca de esta objeción y del llamado estado intermedio, ya se mostró más arriba al hablar de la categoría del devenir, nota 4. De todos modos la unidad del ser y la nada no es un *estado;* un estado sería una determinación del ser y la nada, donde estos momentos deberían llegar a encontrarse sólo de cierto modo accidentalmente, más o menos como en una enfermedad o afección exterior, por vía de un pensar erróneo; sin embargo este medio y esta unidad, o también el devenir, son más bien sólo su *verdad.*

Lo que es infinito, se dijo además, no es *comparable* [con otro] como un más grande o más pequeño. No podría por lo tanto darse una relación de infinito a infinito según órdenes o jerarquías del infinito, como las diversidades de las diferencias infinitas que se presentan en la ciencia de ellos. —En esta objeción ya mencionada, siempre se halla como base la representación de que aquí se debe tratar de *cuantos* que se comparan como cuantos; y que las determinaciones que ya no son cuantos, ya no tienen ninguna relación entre ellas. Pero antes bien, lo que está *sólo* en relación, no es un cuanto; el cuanto es una determinación tal, que debe tener fuera de su relación una existencia perfectamente indiferente, y a la cual debe ser indiferente su diferencia con respecto a un otro; al contrario, lo cualitativo es sólo lo que es en su diferencia con respecto a un otro. Por lo tanto no sólo aquellas magnitudes infinitas son comparables, sino que existen sólo como momentos de la comparación, esto es, de la relación.

Voy a alegar las más importantes determinaciones que se han dado en la matemática acerca del infinito; se evidenciará de tal modo que se halla en su base el pensamiento de la cosa, correspondiente al concepto desarrollado aquí, pero que sus autores no lo examinaron a fondo como concepto, *y* en la aplicación volvieron a necesitar expedientes que contradicen su mejor asunto.

El pensamiento no puede ser determinado más exactamente que del modo en que lo dió *Newton.* Separó de él las determinaciones que pertenecen a la representación del movimiento y de la velocidad (de donde Newton tomó especialmente el nombre de *fluxiones),* porque el pensamiento no se muestra en ellas en la abstracción conveniente, sino en forma concreta, mezclada con formas inesenciales. Estas fluxiones Newton las aclara *(Princ. mathem, philos. wat. L. I Lemma XL Schol.)* al decir que no las entiende como *índivisibles* —que es la forma utilizada por matemáticos anteriores, Cavalieri[11] y otros, que contiene el concepto de un cuanto *en sí determinado*—, sino como *divisibles evanescentes.* [Dice] además [que entiende] no adiciones y relaciones de partes determinadas, sino límites *(limites)* de *adiciones* y *relaciones.* Puede objetarse que magnitudes evanescentes no tienen ninguna *relación última,* porque la relación, antes de que

---

[11] CAVALIERI, FRANCESCO BONAVENTURA, 1598-1647, profesor de Matemática en Bologna: *Geometria indivisibilium continuorum nova,* 1635; *Exercitaciones geometricae,* 1647.

ellas desaparezcan, no es la última, y cuando ellas han desaparecido ya no existe ninguna relación. Pero [dice Newton] que por la relación de magnitudes evanescentes debe entenderse la relación *no antes* de que las magnitudes desaparezcan, ni tampoco *después,* sino *aquélla con que* ellas desaparecen *(quacum evanescunt).* Igualmente la *primera* relación de las magnitudes que nacen es aquella *con que* ellas nacen.

Según la situación del método científico en aquel entonces, había sólo que aclarar qué debía entenderse con una expresión; pero que tenga que entenderse con ella, esta o aquella cosa, es precisamente una exigencia subjetiva o también una exigencia histórica, por cuyo medio no se muestra que un concepto dado sea en sí y por sí necesario y tenga una verdad intrínseca. Sin embargo, lo que se alegó muestra que el concepto establecido por Newton corresponde a la manera cómo la magnitud infinita se presentó en la exposición precedente, en base a la reflexión del cuanto en sí. Las que se entienden allí son magnitudes en su desaparecer, vale decir, las que ya no son cuantos; además no se entienden relaciones de partes determinadas, sino los *límites de la relación.* De este modo tienen que desaparecer tanto los cuantos por sí, vale decir, los términos de la relación, como juntamente también la relación en su carácter de cuanto. El límite de la relación de las magnitudes es aquél donde ésta [relación] existe y no existe —y esto significa más exactamente, donde el cuanto ha desaparecido y por lo tanto la relación se conserva sólo como una relación cualitativa de cantidad, y los términos de ella se conservan igualmente como momentos cualitativos de cantidad. —Agrega Newton que por el hecho de que se den relaciones últimas de magnitudes evanescentes, no debe concluirse que se den magnitudes últimas, vale decir *indivisibles.* Esto sería precisamente otra vez un salto desde la relación abstracta hacia términos tales de ella, que deberían tener un valor por sí mismos, fuera de su relación, como indivisibles, vale decir, como algo que debería ser un uno, algo carente de relación.

Contra aquella interpretación equivocada, recuerda Newton todavía que las *últimas relaciones* no son relaciones de *magnitudes últimas,* sino límites a los que las *relaciones* de las magnitudes que decrecen sin límites son más cercanas que cualquier diferencia *dada,* vale decir, finita; cuyos límites, empero, ellas no superan como para convertirse en nada. —Con el nombre de *magnitudes últimas* podían precisamente entenderse, como se dijo, los indivisibles o sea los unos. Pero en la determinación de la relación última se halla alejada tanto la representación de lo uno indiferente, de lo carente de relación, como también la del cuanto finito. Pero no se hubiera precisado ni el *decrecer sin límite,* en que Newton traslada el cuanto, y que expresa sólo el progreso al infinito, ni la determinación de la divisibilidad, que aquí ya no tiene ningún significado inmediato, si se hubiese desarrollado la determinación requerida hasta el concepto de una determinación de magnitud, que es pura y solamente un momento de la relación.

Con respecto a la *conservación* de la *relación* en el *desaparecer de los cuantos*, se encuentra —en otra parte, como en *Carnot*[12], *Réflexions sur la Métaphysique du calcul Infinitesimal*— la expresión que, *debido a la ley de la constancia*, las magnitudes evanescentes mantienen todavía la relación de donde nacen, antes de desaparecer. —Esta representación *expresa* la verdadera naturaleza de la cosa, dado que no se entiende la continuidad que el cuanto tiene en el progreso infinito [y que consiste en] que en su desaparecer se continúa de modo tal, que en su *más allá* surge otra vez sólo un cuanto finito, un *nuevo miembro de la serie.* Pero un progreso *constante* se halla siempre representado de modo que se recorren los valores que son todavía cuantos finitos. En cambio en aquel traspaso que se realiza en el verdadero infinito, es la relación lo *constante;* es tan *constante* y tanto se mantiene, que antes bien consiste sólo en esto, que destaca la relación pura y hace desaparecer la determinación carente de relación —vale decir aquélla por la cual un cuanto, que es un término de la relación, aun al ser puesto fuera de esta relación, es todavía un cuanto. —Esta depuración de la relación cuantitativa no es por lo tanto otra cosa que [lo que ocurre] cuando una *existencia* empírica se halla *concebida.* Esta existencia entonces se halla elevada por encima de sí misma, de modo que su concepto contiene *las mismas determinaciones* que ella misma, pero concebidas en su esencialidad y en la *unidad* del concepto, donde ha perdido su subsistencia indiferente, desprovista de concepto.

Igualmente interesante es la otra forma de la exposición newtoniana de las magnitudes en cuestión, vale decir, como *magnitudes generadoras* o *principios.* Una magnitud *engendrada (genita)* es un producto o un cociente, o raíces, rectángulos, cuadrados o también lados de rectángulos y cuadrados —en general, una *magnitud finita.* "Considerada ésta como variable, como se halla en su continuo movimiento y fluir de aumento o disminución, entiende él entonces sus *momentáneos incrementos* o *decrementos* con el nombre de *momentos.* Pero éstos no deben tomarse como partículas de magnitud determinada *(particulae finitae).* Éstas no son *momentos* ellas mismas, sino magnitudes *generadas* por los momentos; antes bien lo que debe entenderse son los *principios* que devienen, o los *comienzos* de magnitudes finitas". —El cuanto se halla aquí diferenciado respecto a sí mismo, tal como está cual producto o existencia, y tal como está en su *devenir,* en su *comienzo y principio,* vale decir, tal como está en su *concepto,* o bien —lo que aquí es lo mismo— en su determinación cualitativa. En esta última las diferencias cuantitativas, los incrementos y decrementos infinitos, no son más que momentos; sólo es devenido lo traspasado en la indiferencia de la existencia y en la exterioridad, vale decir, el cuanto. Pero si estas determinaciones del infinito, alegadas con respecto a los incrementos y decrementos, deben ser

---

[12] CARNOT, LAZARE NICOLAS MARGUERITE, conde, 1753-1823, el "organizador de la victoria" del ejército republicano, igualmente notable como político y militar hasta su destierro en 1815, murió en Magdeburgo. Las *Reflexions,* etc., son del año 1797.

reconocidas por la filosofía del verdadero concepto, entonces hay que observar también en seguida que las formas mismas de los incrementos, etc., caen *dentro* de la categoría del cuanto inmediato y del mencionado continuo avance; y que antes bien las representaciones del *incremento, aumento,* acrecentamiento de x a *dx* o *i,* etc., tienen que considerarse como el vicio fundamental en los métodos presentes, vale decir, como el obstáculo permanente que impide extraer de la representación del cuanto ordinario la determinación pura del momento cualitativo de la cantidad.

Frente a las determinaciones alegadas, permanece muy atrás la *representación* de *magnitudes infinitamente pequeñas,* que se introduce también en el mismo incremento o decremento. De acuerdo con ésta [representación] las mencionadas [magnitudes] deben ser de una constitución tal, que *merezcan ser descuidadas* no sólo ellas mismas frente a magnitudes finitas, sino también sus órdenes superiores frente a los inferiores, o también los productos que resultan de una pluralidad de ellas frente a una sola. En Leibniz se destaca de modo más señalado la exigencia de este *descuido,* que igualmente introducen los inventores antecedentes de métodos relacionados con estas magnitudes [infinitesimales]. Es ésta [exigencia] especialmente la que da a este cálculo, junto con la ventaja de la comodidad, la apariencia de imprecisión y más expresamente la de inexactitud en el camino de su operación. *Wolff* trató de volverla inteligible, según su manera de tornar populares las cosas, esto es, de convertir en impuro el concepto y poner en su lugar inexactas representaciones sensibles. Vale decir, que compara el descuido de las diferencias infinitas de órdenes superiores frente a los inferiores, con el procedimiento de un geómetra, el cual no habrá sido menos exacto en la medición de la altura de una montaña si mientras tanto el viento se ha llevado un grano de arena de la cúspide; o bien en el cálculo de los eclipses de la luna al descuidar la altura de las casas o de las torres *(Element. Mathes. univ. tom. I. El. Analys, math, P. II, c. I, s. Schol.)*

Si el consentimiento del común intelecto humano permite una tal inexactitud, en cambio todos los geómetras han rechazado esta representación. Se impone por sí misma [la consideración de] que en la ciencia de la matemática no es total y absolutamente cuestión de semejante exactitud empírica; y que la medición matemática que se cumple mediante operaciones del cálculo o mediante construcciones y demostraciones de la geometría es diferente en un todo de la agrimensura o de la medición de líneas y figuras empíricas, etc. Además los analíticos, como se mencionó más arriba, muestran mediante la comparación del resultado que se logra por el riguroso procedimiento geométrico y de aquél que se alcanza según el método de las diferencias infinitas, que el uno es el mismo que el otro, y que no hay total y absolutamente un más y un menos de exactitud. Y se comprende por sí mismo que un resultado absolutamente exacto no podría salir de un procedimiento que fuera inexacto. Sin embargo, a su vez y por otro lado, el *procedimiento mismo,* no puede prescindir de aquel descuido [de los infinitesimales], sobre el fundamento de su falta de importancia —a pesar de las protestas contra la alegada manera de justificación. Y ésta es la dificultad en

torno a la cual giran los esfuerzos de los analíticos a fin de volver concebible el contrasentido que se halla en esto, y de alejarlo.

En este respecto hay que referir especialmente la representación de *Euler* [13]. Al poner como base la definición universal newtoniana, insiste en que el cálculo diferencial considera *las relaciones de los incrementos* de una magnitud, pero la *diferencia infinitesimal* como tal tiene que considerarse absolutamente como *cero (instit. Calc. different. P. 1. c. III).* Cómo tenga que entenderse esto, se halla [manifestado] en lo que antecede; la diferencia infinitesimal es un cero sólo del cuanto, no un cero cualitativo, sino que como cero del cuanto es antes bien un puro momento sólo de la relación. No es una diferencia acerca de *una magnitud;* pero por este motivo en general es incorrecto por un lado el expresar aquellos momentos, que se llaman magnitudes infinitamente pequeñas, también como incrementos y decrementos y como *diferencias.* En el fondo de esta determinación está [el pensamiento de] que a la magnitud finita, presente al comienzo, algo *se agregue* o bien *se sustraiga* de ella, vale decir, que se efectúe una sustracción o una adición, esto es una operación *aritmética, extrínseca.* Pero tiene que considerarse que el traspaso de la función de la magnitud variable a su diferencial es de naturaleza totalmente diversa, vale decir que, tal como se ha explicado, tiene que considerarse como una reducción de la función finita a la relación cualitativa de sus determinaciones cuantitativas. —Por otro lado salta a los ojos por sí mismo el lado incorrecto [que se presenta] cuando se dice que los incrementos por sí son cero y que se considera sólo su relación; pues un cero no tiene ya más ninguna determinación en general. Esta representación por lo tanto llega sin duda hasta lo negativo del cuanto y lo expresa de modo determinado, pero no capta a la vez este negativo en su significado positivo de determinaciones cualitativas de la cantidad, que serían sólo ceros si se quisiese tomarlos como arrancados de la relación y como cuantos. Lagrange [14] *(Théorie des fonct. analyt. Introd.)* juzga en torno a la representación de los *límites* o *relaciones últimas,* que si bien uno puede representarse perfectamente la relación de dos magnitudes hasta que permanezcan finitas, esta relación sin embargo, no ofrece al intelecto ningún concepto claro y determinado tan pronto como sus términos se conviertan a la vez en cero. En efecto, debe el intelecto superar este lado puramente negativo, de que los miembros de la relación son ceros como cuantos, y concebirlos positivamente, como momentos cualitativos.—Pero tampoco puede considerarse satisfactorio lo que *Euler (ob. cit., §* 84 y sigts.) agrega además con respecto a la determinación dada, para mostrar que dos llamadas magnitudes infinitamente pequeñas, que no deben ser otra cosa que ceros, sin embargo tienen

---

[13] EULER, LEOPOLD, 1707-1783. Profesor en San Petersburgo, Berlín y nuevamente en San Petersburgo: *introductio in analysin infinitorum,* 1748; Institutiones calculi differentíalis, 1755; Instit. cale. integralis, 1768 hasta 1794.

[14] LAGRANGE, los. *Louis,* 1736-1812, sucesor de Euler en Berlín, luego profesor en la *ÉcolePolytechnique* en París: *Théorie des fonctions analytiques,* 1797.

una relación entre ellas y que por esto tampoco se usa para ellas el signo del cero, sino otros signos. Quiere él fundamentarlo mediante la distinción entre relación aritmética y geométrica. En aquélla atendemos a la diferencia, en ésta al cociente; si bien la primera [relación aritmética] entre dos ceros es igual, no es tal, en razón de esto, la relación geométrica. Si 2:1 =0:0, entonces, debido a la naturaleza de la proporción, puesto que el primer término tiene una magnitud doble de la del segundo, también el tercer término debería tenerla doble de la del cuarto; 0:0 debería, según la proporción, tomarse como la relación de 2:1. Aun de acuerdo con la aritmética ordinaria, si es n: 0 = 0, es igualmente *n:* 1 = 0: 0. Sin embargo, precisamente por esto, que 2: 1 o bien *n:* 1 es una relación de cuantos, no le compete una relación ni una notación de 0:0.

Me abstengo de multiplicar las citas, pues las ya consideradas han mostrado de manera suficiente que en ellas se halla por cierto el concepto verdadero del infinito, pero que éste no ha sido destacado y comprendido en su determinación. Por lo tanto, cuando se avanza hasta la operación misma, no puede ocurrir que se haga valer en ella la verdadera determinación del concepto. Antes bien vuelve a mostrarse la determinación finita de cantidad, y la operación no puede prescindir de la representación de una [magnitud] sólo *relativamente pequeña.* El cálculo hace necesario el someter las llamadas magnitudes infinitesimales a las ordinarias operaciones aritméticas del adicionar, etc., que se basan en la naturaleza de las magnitudes finitas, y de este modo el hacerlas valer por un instante como magnitudes finitas y el tratarlas como tales. El cálculo tendría que justificarse en el sentido siguiente, que por una parte rebaja éstas [magnitudes] en esta esfera [de las magnitudes finitas] y las trata como incrementos o diferencias, y por otra parte las descuida como cuantos, apenas después de haberles aplicado las formas y leyes de las magnitudes finitas.

Acerca de las tentativas de los geómetras para apartar estas dificultades, refiero también lo más importante.

Los más antiguos analíticos tenían menos escrúpulos al respecto; pero los esfuerzos de los más recientes se volvieron especialmente hacia el fin de llevar el cálculo infinitesimal nuevamente a la evidencia del *método verdaderamente geométrico* y de alcanzar en él --según las expresiones de *Lagrange*— el *rigor de las demostraciones de los antiguos* en la matemática. Sin embargo, como el principio del análisis infinitesimal es de naturaleza más elevada que el principio de la matemática de las magnitudes finitas, debió el primero en seguida renunciar por sí mismo a aquella especie de evidencia, del mismo modo que también la filosofía no puede hacer valer ninguna pretensión con respecto a aquella claridad que tienen las ciencias de lo sensible, por ejemplo la historia natural —del mismo modo que comer y beber valen por un quehacer más inteligible que pensar y concebir. Por lo tanto se tratará sólo de un esfuerzo para alcanzar el rigor de las demostraciones de los antiguos.

Varios han intentado prescindir del concepto del infinito y de alcanzar sin él lo que parecía vinculado al uso de él. -*Lagrange,* por ejemplo, habla del método que ha inventado *Landen* [15] y dice de él que es puramente analítico y que no se sirve de las diferencias infinitamente pequeñas, sino que introduce primeramente *diferentes valores* de las magnitudes variables, y luego los *compara.* Por otro lado juzga que de este modo las ventajas propias del cálculo diferencial, la simplicidad del método y la facilidad de las operaciones, se pierden—. Éste es sin duda un procedimiento que tiene algo correspondiente a aquél de donde deriva el método de las tangentes de *Descartes,* que tendrá que ser mencionado todavía más adelante. Puede aquí observarse que en seguida resulta claro de manera universal lo siguiente, que el procedimiento en general, consistente en tomar valores diferentes de las magnitudes variables y luego compararlos, pertenece a una esfera de tratado matemático distinta de la del método del cálculo diferencial mismo; y que no resulta destacada la propiedad —que luego tendrá que explicarse más precisamente— de la simple relación, a la cual se reduce la determinación real y concreta del mismo cálculo, vale decir, la relación de la función derivada hacia la originaria.

Los más antiguos entre los modernos, como por ejemplo *Fermat*[16], *Barrow* [17] y otros, que se sirvieron primeramente de lo infinitamente pequeño en aquella aplicación, que luego fué desarrollada hasta el cálculo diferencial e integral, y después también *Leibniz y* los siguientes, incluso *Euler,* han creído siempre francamente que necesitaban omitir los productos de las diferencias infinitesimales, tal como sus potencias más elevadas, sólo por el motivo de que *relativamente desaparecen* frente al orden inferior. En esto solamente reposa, en sus obras, la *proposición fundamental,* vale decir la determinación de lo que sea el diferencial de un producto o de una potencia, *porque a esto se reduce toda la doctrina teorética.* Lo demás es en parte un meca-nismo de desarrollo, pero en parte [también] una aplicación, donde sin embargo —lo cual deberá ser tratado más adelante cae de hecho también el más alto o antes bien el único interés. — Con respecto a la cuestión presente hay que citar aquí solo la parte elemental, vale decir, que por el idéntico motivo de la *falta de importancia,* se admite, en relación a las curvas, que los elementos de las curvas, es decir, los *incrementos* de la abscisa y de la ordenada, tengan entre ellos la *relación* de la *subtangente y* de la *ordenada.* Y con el fin de obtener triángulos similares, se considera como una línea recta, esto es como una parte de la tangente, el arco que constituye el tercer lado de un triángulo, junto con los dos incrementos de lo que antaño se llamaba con razón triángulo *caracteristico;* y de este modo se considera que uno de los incrementos llega hasta la tangente. La aceptación de estos supuestos eleva, por

---

[15] LANDEN, JOHN, matemático inglés, 1719-1790: *Mathernatical lucubrations,* 1755, etc.
[16] FERMAT, PIERRE DE, 1601-1665: *Varia opera mathematica,* 1679.
[17] BARROW, ISAAC, 1630-1677. Profesor en Cambridge: *Lechones geometricae,* 1669, *Lectiones opticae,* 1674.

un lado, aquellas determinaciones por encima de la naturaleza de magnitudes finitas; pero por otro lado se halla aplicado a los momentos llamados ahora infinitos un procedimiento que vale sólo para magnitudes finitas, y dentro del cual no hay nada que tenga que ser descuidado desde el punto de vista de su falta de importancia. La dificultad por la cual el método se halla oprimido, permanece en tal procedimiento con toda su fuerza.

Tiene que referirse aquí un notable procedimiento de *Newton (Princ. Math. phil. nat. Lib. II. Lemma II*, después de la *Propos. VII)* —esto es el descubrimiento de un inteligente artificio para apartar, en el hallazgo de los diferenciales, la omisión aritméticamente injustificada de los productos de las diferencias infinitas o de sus órdenes superiores. Encuentra Newton el diferencial del producto—, de donde luego se deducen los diferenciales de los cocientes, las potencias, etc. —de la manera siguiente. El producto, cuando x, *y* son tomados cada uno menor de la *mitad* de su diferencia infinita, traspasa a *xy-xdy/2-ydx/2 + dxdy/4;* pero cuando se hacen aumentar *x* e *y* de otro tanto [el producto traspasa] en *xy + xdy/2+ydx/2 + dxdy/4.* Ahora bien, al sustraer de este segundo producto el primero, queda como remanente *ydx+ xdy,* y esto sería lo *sobrante del acrecentamiento para un entero dx* y *dy,* pues los dos productos difieren por este acrecentamiento; éste por lo tanto es el diferencial de *xy.* —Es evidente que en este procedimiento desaparece por sí mismo el miembro que constituye la dificultad principal, es decir, el producto de las dos diferencias infinitas, *dxdy.* Pero, a pesar del nombre de *Newton,* debe ser permitido decir que semejante operación, si bien muy elemental, es incorrecta. Es inexacto decir que *(x+dx/2) (y+dy/2) - (x-dx/2) (y-dy/2) = (x+dx) (y+dy) -xy.*

Sólo la necesidad de fundamentar el cálculo de las fluxiones en su importancia pudo ser aquí lo que llevó a un Newton hasta el punto de hacerse ilusiones acerca de semejante demostración.

Otras formas, que Newton usó en la derivación del diferencial, se hallan vinculadas a significados de los elementos y de sus potencias que son concretos y referentes al movimiento. —En el empleo de la *forma de serie,* que por otro lado distingue su método, es fácil decir que uno tiene siempre en su poder, por vía de agregación de miembros ulteriores, el tomar una magnitud *tan exacta como se necesite,* y que los miembros omitidos son *relativamente insignificantes, y* en general que el resultado es sólo una *aproximación.* [Es tan fácil] como [decir] que aquí también él [Newton] no se habría satisfecho con este fundamento, tal como [hace] en su método de resolución de las ecuaciones de grado superior por medio de aproximación [donde] omite, en base al fundamento grosero de su pequeñez, las potencias superiores, que surgen en la ecuación dada mediante la substitución de cada valor hallado, todavía inexacto (ver *Lagrange, Équations numériques,* pág. *125).*

El *error* en que cayó *Newton* en su resolución de un problema por medio de la omisión de esenciales potencias superiores, y que ofreció a sus adversarios la oportunidad de hacer triunfar el propio método sobre el *newtoniano, y* cuyo verdadero origen mostró *Lagrange* en su investigación más reciente *(Théorie des fonct. analyt. 3me.* P.*, ch. 1V),* demuestra el carácter *formal y* la *inseguridad* que había aún en el empleo de aquel instrumento. *Lagrange* muestra que *Newton* cayó en tal error porque descuidó aquel miembro de la serie que contenía la potencia de donde, en ese problema determinado, dependía el asunto. Newton se había mantenido en aquel superficial principio formal de omitir miembros a consecuencia de su relativa pequeñez. —Sabido es, precisamente, que en la *mecánica* se da a los miembros de la sede, en que se desarrolla la función de un movimiento, un *significado determinado,* de modo que el primer miembro o la primera función se refiere al momento de la velocidad, el segundo a la fuerza aceleradora, y el tercero a 'la resistencia de fuerzas. Los miembros de la serie por lo tanto no tienen que considerarse aquí como *partes* de una suma, sino como *momentos cualitativos de una totalidad del concepto.* Por lo tanto la *omisión* de los miembros restantes, que pertenecen a la serie del malo infinito, mantiene un *significado diferente* por completo con respecto a la omisión de ellos basada en su *relativa pequeñez*[18].

---

[18] Los dos respectos se hallan puestos uno al lado del otro de manera simple en *Lagrange,* en la aplicación de la teoría de las funciones a la mecánica, en el capítulo acerca del movimiento rectilíneo *(Théorie des fonct., 3me. P., ch. art. 4).* El espacio recorrido, considerado como función del tiempo transcurrido, da la ecuación *x=ft;* ésta, desarrollada como f (t + -0), da ft + *df't+8'2f t +8* 2/2 f t + etc.

Por lo tanto el espacio recorrido durante el tiempo se representa en la fórmula: = *8* f 't+ *8* '2/2 f t + 8^3 /2.3 f ' t +etc.

El movimiento por cuyo medio se recorre este espacio, se halla *por lo tanto* (así se dijo) —vale decir porque el desarrollo analítico da una pluralidad y por cierto una infinita multiplicidad de miembros— *compuesto* de movimientos parciales diferentes, cuyos espacios, correspondientes al tiempo , serán 0f't, 02/2 f''t, 03/2.3 f'''t, etc.

El primer movimiento parcial, en el movimiento conocido, es el movimiento formalmente uniforme, con una velocidad determinada por *f't;* el segundo es el uniformemente acelerado, que procede de una fuerza aceleradora proporcional al *ft.* "Puesto que, ahora, los miembros restantes no se *refieren a ningún movimiento simple conocido, no es necesario,* entonces, *tomarlos en consideración* particularmente, y mostraremos que *puede abstraerse de ellos* en la determinación del movimiento al comienzo del instante (punto temporal)". Esto ahora se muestra, pero sin duda que sólo mediante la *comparación* de aquella serie, cuyos miembros pertenecen *todos* a la determinación de la *magnitud* del espacio recorrido en el tiempo, con la ecuación dada en el *art. 3* para el movimiento de la caída, $x = at + bt^2$, como aquélla donde sólo se presentan estos dos miembros. Pero esta ecuación ha recibido ella misma esta forma sólo por vía de la presuposición de la *explicación* que se halla *dada* para los miembros

La solución newtoniana mantuvo aquel error, *no* porque no haya tenido en cuenta unos miembros de la serie, considerados como *partes de una suma,* sino porque no ha tenido en cuenta *el miembro que contiene la determinación cualitativa* de la cual el asunto depende.

En este ejemplo el *sentido* cualitativo es aquél del cual se hace depender el procedimiento. En conexión con esto puede en seguida establecerse la afirmación general de que toda la dificultad del principio se hallaría apartada, si —en lugar del formalismo que coloca la determinación del *diferencial* sólo en el problema que le da el *nombre,* es decir, en el problema de la *diferencia* en general entre una función y su *variación,* después que su magnitud variable ha recibido un *aumento*— se hubiese asignado el significado *cualitativo* del principio y de aquí se hiciese depender la operación. En este sentido el diferencial de x^a se muestra totalmente agotado por el primer miembro de la serie que se presenta por vía del desarrollo de *(x+ dx)*°. El que no se tengan en cuenta los demás miembros, no procede de su relativa pequeñez. No se presupone allí una inexactitud, una falta o un error, que luego sea *compensado* y *rectificado* por medio de otro error —que es el punto de vista desde el cual el método ordinario del cálculo infinitesimal se halla justificado por *Carnot.* En tanto *no* se trata de una *adición,* sino de una *relación,* el diferencial está perfectamente hallado *por medio del primer término;* y donde se necesitan otros términos, que son los diferenciales de órdenes superiores, entonces no está, en su determinación, la continuación de una serie como *adición,* sino la *repetición* de una única y misma *relación,* que solamente se quiere y por lo tanto se halla ya *acabada en el primer miembro.* La necesidad de la *forma* de una *serie, y* del adicionarse de ella, y lo que se vincula con esto, tiene pues que ser separado por completo de aquel *interés de la relación.*

Las explicaciones que da *Carnot* acerca del método de las magnitudes infinitas contienen lo más depurado y lo más claramente expuesto que se haya ofrecido en las representaciones mencionadas arriba. Pero en el traspaso a la operación misma, intervienen más o menos las ordinarias representaciones de la infinita *pequeñez* de los miembros omitidos *frente* a los demás. El [Carnot] justifica el método por el hecho de que los *resultados* son exactos, y por la *utilidad* que tiene, para la simplificación y abreviación del cálculo, la introducción de las ecuaciones *incompletas,* como él las llama —es decir tales

---

surgidos *por vía del desarrollo analítico.* Esta presuposición consiste en [afirmar] que el movimiento uniformemente acelerado está *compuesto* de un movimiento formalmente uniforme, continuado con la velocidad alcanzada en la parte de tiempo antecedente, y un aumento (el *a* de la ecuación *s=at,* vale decir, el coeficiente empírico) que se atribuye a la fuerza de gravedad —que es una diferencia que no tiene de ningún modo una existencia o un fundamento propios en la naturaleza de la cosa, sino que es sólo la expresión, falsamente convertida en física, de lo que resulta en una operación analítica admitida.

que en ellas ha ocurrido una semejante omisión, aritméticamente incorrecta—, más bien que por vía de la naturaleza de la cosa.

Sabido es que *Lagrange* volvió a aceptar el método originario de Newton —*el* método de las series— a fin de liberarse de las dificultades que lleva consigo la representación de lo infinitamente pequeño, como también de aquéllas llevadas consigo por el método de las primeras y últimas relaciones y límites. Acerca de su cálculo de las funciones —cuyas ventajas con respecto a la precisión, abstracción y universalidad son por otro lado reconocidas en medida suficiente — hay que referir como pertinente al asunto en discusión sólo esto, que reposa en la proposición fundamental: que la diferencia *puede ser tomada tan pequeña,* sin que se convierta en cero, que *cada miembro de la serie supere en magnitud la suma de todos los siguientes*—. Se empieza también en este método por las categorías del *aumento* y de la *diferencia* de la función, cuya magnitud variable recibe el *aumento* (o incremento) de la función originaria —y con esto se introduce la serie molesta. Del mismo modo en la continuación los miembros de la serie que tienen que omitirse llegan a considerarse sólo en el aspecto de que constituyen una *suma,* y el fundamento para omitirlos se halla puesto en el valor relativo de su *cuanto.* La omisión por lo tanto tampoco aquí se reduce por su universalidad al punto de vista que se presenta, por un lado, en más aplicaciones particulares, donde (como se recordó anteriormente) los miembros de la serie deben tener un *significado cualitativo* determinado, y ciertos miembros se descuidan no ya porque sean insignificantes en cuanto a su magnitud, sino porque son insignificantes con respecto a la cualidad. Pero, por otro lado, la omisión misma se halla descuidada en el punto de vista esencial, que, para el llamado coeficiente diferencial, se halla destacado en *Lagrange* de manera determinada tan sólo en la llamada *aplicación* del cálculo. Lo cual será explicado de manera más detallada en la nota siguiente.

El carácter cualitativo en general, que aquí, en la forma de magnitud considerada, ha sido indicado en lo que se llama en este caso lo infinitamente pequeño, se encuentra de la manera más inmediata en la categoría del *límite de la relación,* que ha sido mencionada ya arriba, y cuya efectuación en el cálculo ha sido sellada como un método particular. En cuanto al juicio de Lagrange acerca de este método —vale decir, que le falta facilidad en la aplicación y que la expresión: *límite* no ofrece ninguna idea determinada— queremos aquí considerar su segunda parte y ver más de cerca qué es lo que se ha establecido acerca del significado analítico de tal palabra. En la representación del límite, precisamente, está sin duda la mencionada categoría verdadera de la determinación *cualitativa* de la relación de las magnitudes variables; pues las formas que se introducen de ellas, *dx* y *dy,* deben tomarse en absoluto sólo como momentos *dx/ dy,* y el mismo debe considerarse como un único signo indivisible. Aquí tenemos que poner a un

lado el hecho de que ande de tal modo perdida para el mecanismo del cálculo, especialmente en su aplicación, la ventaja que él saca de la circunstancia que los lados del coeficiente diferencial se hallen separados uno del otro. Aquel límite debe ahora ser *límite* de una función dada —debe declarar en relación a esta función un cierto valor que se determina por medio de la manera de la derivación. Con la mera categoría del límite, empero, no estaríamos más adelantados que con lo que discutirnos en esta nota, vale decir, mostrar que lo infinitamente pequeño, que se presenta en el cálculo diferencial como *dx* y *dy*, no tiene puramente el sentido negativo y vacío de una magnitud no finita, no dada —como cuando se dice: "una multitud infinita", "y así sucesivamente al infinito", y expresiones por el estilo—, sino que tiene el sentido determinado de la determinación cualitativa de lo cuantitativo, o sea de un momento de relación como tal. Esta categoría sin embargo, no tiene todavía ninguna relación con lo que es una función dada, y no interviene de por sí en la manera de tratar una tal función y en el empleo que tenga que hacerse en ella de aquella determinación; de este modo no llevaría a nada tampoco la representación del límite, detenida en esta determinación indicada acerca de ella. Pero la expresión "límite" contiene ya ella misma el que [el límite] sea límite *de algo,* vale decir, que exprese un cierto valor, que está en la función de la magnitud variable; y hay que ver de qué naturaleza es para ella este concreto comportamiento. —Debe ser el límite de la *relación* que tienen entre ellos los dos *incrementos,* para quienes se han admitido como precediendo *en aumento* las dos magnitudes variables que se hallan vinculadas en una ecuación, de las cuales una se considera como función de la otra. El aumento se toma aquí en general de modo indeterminado y por esto no se hace ningún uso de lo infinitamente pequeño. Pero en seguida el procedimiento para encontrar este límite lleva consigo aquí las mismas inconsecuencias que se hallan en los demás métodos. Este procedimiento es precisamente el que sigue. Si es x=fx/2 entonces fx, cuando *y* traspasa en *y* + *k,* debe cambiarse en $fx + ph + qh^2 + rh$ 3, etc., por lo tanto es $k=ph = qh^2$, etc., y $k/h=p + qh + rh^2$, etc. Ahora bien: si *k* y *h* desaparecen, entonces desaparece el segundo miembro, excepto *p,* el cual *p* será ahora el límite de la relación de los dos incrementos. Se ve que *h,* como cuanto, se halla puesto =0, pero que k/h no debe en consecuencia ser en seguida =0/0 sino que debe todavía permanecer como una relación. La ventaja de evitar la inconsecuencia que se halla aquí, tiene que asegurarla ahora la representación del *límite; p* debe ser a la vez no la relación efectiva, que sería 0/0 sino sólo el valor determinado al cual la relación puede *aproximarse infinitamente,* vale decir, de *manera tal* que la *diferencia* pueda ser menor que *cualquier* [diferencial *dada.* Será examinado más adelante el sentido más determinado de la *aproximación,* con respecto a lo que precisamente debe aproximarse de manera mutua. —Pero el que una diferencia cuantitativa, que tiene la determinación no sólo de *poder* sino de *deber ser* menor que cualquier diferencia dada, no sea más una diferencia cuantitativa, esto es claro de por sí, y tan evidente como puede ser evidente cualquier proposición en la matemática. Pero con esto no se ha salido más allá de dy/d:x=0/0. Si en cambio se toma dy/dx= *p,* vale decir como una determinada

relación cuan-titativa, tal como en efecto ocurre, entonces viene a la inversa a quedar en dificultad la presuposición que ha puesto *h=o*, que es la presuposición por cuyo medio solamente se encontró que k/h=p. Pero si admitimos que es k/h=o , y si es h=o será por lo tanto también k = o; pues el incremento *k* para y tiene lugar sólo a condición de que el incremento sea *h* —.entonces habría que preguntar qué debe, pues, ser *p*, que es un valor cuantitativo perfectamente determinado. Aquí se presenta en seguida de por sí la contestación, simple y árida, que *[p]* es un coeficiente y que ha surgido de una tal derivación —la cual sería la primera función de una función originaria, derivada de una cierta manera determinada. Si uno se diese por satisfecho con esto, tal como en efecto se satisfizo con esto *Lagrange respecto a la sustancia*, entonces la parte general de la ciencia del cálculo diferencial e inmediatamente esta misma única forma que se llama la *teoría del límite*, sería liberada de los incrementos, y luego de su pequeñez infinita o [tomada] al arbitrio, y de la dificultad de volver a suprimir, con excepción del primer miembro o más bien sólo del coeficiente del primer miembro, los miembros ulteriores de una serie, como aquéllos que se encuentran en ella de manera inevitable por vía de la introducción de aquellos incrementos. Además, empero, sería [tal teoría] purificada también de lo demás que está en conexión con esto, vale decir, ante todo de las categorías formales del infinito, y de la aproximación infinita, y de las ulteriores categorías (igualmente vacuas aquí) de la magnitud continua[19], y las que de otra manera se han considerado

---

[19] La categoría de la *magnitud continua* o *fluyente* se presenta con la consideración de la mutación *extrínseca y empírica* de las magnitudes — que por medio de una ecuación son llevadas hacía una relación tal, que la una es en función de la otra. Pero como el objeto científico, del cálculo diferencial es *una cierta relación* (expresada ordinariamente mediante el coeficiente diferencial), cuya determinación puede igualmente bien ser llamada *ley*, así para esta determinación específica la pura continuidad es en parte ya un lado extraño, pero en parte y en todo caso, es la categoría abstracta y aquí vacía, porque con ella no se expresa absolutamente nada acerca de la ley de la continuidad. –En qué definiciones formales se cae aquí de lleno, hay que verlo en la aguda exposición general de mi honorable colega profesor Dirksen*, acerca de las determinaciones fundamentales que son empleadas para la deducción del cálculo diferencial, que se vincula con la crítica de algunas obras recientes sobre esta ciencia, y se encuentran en el *Jahrbuch der Wissenschaft Kritik* (Anales de la crítica científica), 1827, N°. 153; allí, pág. 1251, se cita también la definición siguiente: "Una *magnitud constante o continua*, lo continuo, es toda magnitud que sea pensada en la situación del devenir, *de modo que este* devenir no se efectúe *de manera saltuaria*, sino mediante un *progreso ininterrumpido."* Esto es todavía, de modo perfectamente tautológico, lo mismo que lo definido.

* DIRKSEN, ENNO HEREN, 1792-1850, profesor de matemática en Berlín: *Analytiscbe Darstellung der Variationsrechnung*, 1823.

necesarias, como el *esforzarse,* el *devenir,* la *ocasión de un cambio.* Pero entonces se exigiría que se indicara qué *significado y valor* —vale decir qué *conexión y utilización* para ulteriores necesidades matemáticas— tiene todavía *p,* fuera de la árida determinación, suficiente de manera perfecta para la teoría, que es nada más que una función derivada del desarrollo de un binomio. De esto tratará la segunda nota. Pero ante todo aquí debe todavía seguir la explicación de la confusión, que ha sido introducida por el mencionado empleo (tan corriente en las exposiciones) de la representación de *aproximación,* en la comprensión de la determinación propia, o sea cualitativa, de la relación, que ante todo había que tratar.

Se ha mostrado que las llamadas diferencias infinitas expresan el desaparecer de los lados de la relación como cuantos, *y* que lo que queda es su relación de cantidad pura en tanto se halla determinada de manera cualitativa. La relación cualitativa aquí está tan poco perdida, que antes bien es aquélla que resulta precisamente por vía de la transformación de las magnitudes finitas en infinitas. En esto consiste, como se vio, toda la naturaleza de la cosa. —De este modo desaparecen, en la *última relación,* por ejemplo, los cuantos de la abscisa y de la ordenada; pero los lados de esta relación siguen subsistiendo esencialmente, el uno como elemento de la ordenada, el otro como elemento de la abscisa. En tanto se emplea la manera de representación que hace *aproximarse infinitamente* una ordenada a la otra, así la ordenada anteriormente distinta traspasa a la otra ordenada y la abscisa anteriormente distinta traspasa a la otra abscisa; pero esencialmente no traspasa la ordenada a la abscisa o la abscisa a la ordenada. El elemento constituido por la ordenada, para permanecer en este ejemplo de magnitudes variables, no tiene que considerarse como *diferencio de una ordenada con respecto a otra ordenada,* sino que está más bien como la diferencia o la determinación *cualitativa* de magnitud frente al *elemento constituido por la abscisa;* el *principio de una magnitud variable frente al de la otra* consiste en la relación mutua. La diferencia, en tanto ya no es diferencia de magnitudes finitas, ha dejado de ser un múltiple en el interior de sí misma; se ha desmoronado en la simple intensidad, o sea en la determinación de un momento cualitativo de la relación frente al otro.

Pero esta constitución de la cosa se halla oscurecida por el hecho de que lo que recientemente se había llamado elemento, por ejemplo, de la ordenada, se lo concibe como *diferencia* o *incremento,* de modo que sea sólo la diferencia entre el cuanto de una ordenada y el cuanto de otra ordenada. Por lo tanto el límite no tiene aquí el sentido de la relación; vale sólo como el último valor, al cual otra magnitud de la misma especie se aproxima constantemente, de modo que pueda diferir de él tan poco como que se quiera, y que la última *relación* sea una relación de *igualdad.* De esta manera la diferencia infinita es el balancearse de una diferencia de un cuanto con respecto a otro cuanto, y la naturaleza cualitativa, según la cual *dx* es esencialmente una determinación de relación, no frente a *x* sino frente a *dy,* retrocede en la representación. Se deja desaparecer dx^2 frente a *dx,* pero todavía mucho más desaparece *dx* frente a *x;* lo cual significa en verdad que tiene *sólo una relación con dy.* —Hay en tales exposiciones siempre mucho quehacer para los geómetras, especialmente para hacer *concebible* la *aproximación* de una magnitud a su límite, y mantenerse adheridos a este lado de la diferencia del cuanto con respecto al cuanto, tal como está, que no es una diferencia, y sin embargo es todavía una diferencia. Pero la aproximación es, no obstante, por sí misma una categoría que no dice nada y no convierte nada en concebible; *dx* tiene ya la aproximación tras sí, no es ni cerca ni un más cerca; e infinitamente cerca significa por sí mismo la negación del estar cerca y del aproximarse.

Ahora bien, en tanto ocurrió de este modo que los incrementos o las diferencias infinitas han sido considerados sólo por el lado del cuanto que desaparece en ellos, y sólo como límites del mismo cuanto, se hallan concebidos de este modo como momentos *carentes de relación.* De aquí procedería la representación inadmisible de que sea permitido poner como iguales entre ellos, en la última relación, por ejemplo la abscisa y la ordenada, o también el seno, el coseno, la tangente, el seno verso, y aun todo lo demás. —Esta representación parece ante todo predominar cuando se trata de un arco como [si fuera] una tangente; pues también el *arco* es por cierto *inconmensurable* con la *línea recta, y* su elemento es ante todo de otra *cualidad* que el elemento de la línea recta. Parece todavía más absurdo e inadmisible que el trueque entre abscisa, ordenada, seno verso, coseno, etc., cuando [se truecan] *quadrata rotundis,* o sea cuando se toma una parte, si bien infinitamente pequeña, de un arco por un segmento de la tangente, y se lo trata por lo tanto como una línea recta. —Sin embargo, esta manera de tratar debe ser distinta esencialmente del trueque censurado; ella tiene su justificación en esto: que en el triángulo que tiene por lados el elemento de un arco y los elementos de su abscisa y de la ordenada, la *relación* es la *misma* que si aquel elemento del arco fuese el elemento de una línea recta, es decir, de la tangente; son los mismos los *ángulos* que constituyen la *relación esencial,* vale decir, lo que queda en estos elementos si se abstrae de las magnitudes finitas que les pertenecen. —Es posible expresarse también a este respecto diciendo que las

líneas rectas, como infinitamente pequeñas, han traspasado a líneas curvas, y que la relación de ellas en su infinitud es una relación de curvas. Como la línea recta, según su definición, es el camino *más corto* entre dos puntos, su diferencia respecto a la línea curva se basa en la determinación de la *multitud,* en la *menor* multitud de lo distinguible en este camino, lo cual por lo tanto es una determinación de un *cuanto.* Pero esta determinación desaparece en esta [línea] considerada como magnitud intensiva, como momento infinito o como elemento; y de este modo desaparece también su diferencia respecto a la línea curva, que reposaba puramente en la diferencia del cuanto. —Por lo tanto, como infinitos la línea recta y el arco no conservan ninguna relación cuantitativa, y por eso, conforme a la definición aceptada, tampoco conservan ya ninguna diferencia cualitativa uno frente al otro, sino que más bien aquélla traspasa a éste.

Semejante, y, sin embargo, a la vez distinta de la igualación de determinaciones heterogéneas, es la afirmación, por sí indeterminada y en todo indiferente, de que las *partes infinitamente pequeñas* del mismo todo sean mutuamente *iguales.* Sin embargo, aplicada a un objeto en sí heterogéneo, vale decir, a un objeto afectado por una esencial desigualdad de la determinación de magnitud, engendra el particular desbarajuste que está contenido en la proposición de la mecánica superior, que en tiempos *iguales, y* por cierto infinitamente pequeños, son recorridas partes infinitamente pequeñas de una curva en un movimiento *uniforme.* [Hay un desbarajuste] en tanto esto se afirma acerca de un movimiento donde en partes de tiempo iguales *finitas,* vale decir, existentes, son recorridas partes *finitas,* vale decir, existentes, *desiguales,* de la curva; es decir, por lo tanto, que se afirma de un movimiento que como existente es desigual y como tal se la toma. Esta proposición es la expresión en palabras de lo que debe significar un miembro analítico que se presenta en el desarrollo, citado también arriba, de la fórmula de un movimiento desigual, pero además conforme a una ley. Los matemáticos de antaño intentaron expresar en palabras y proposiciones los resultados del cálculo infinitesimal recién descubierto, y que por otro lado se ocupaba siempre de objetos concretos, y trataron de exponerlos en formas geométricas esencialmente a fin de usarlos para los teoremas de acuerdo con la manera habitual de demostración. Los miembros de una fórmula matemática, en que el tratamiento analítico descomponía la *magnitud* del objeto, por ejemplo del movimiento, adquirían allí un significado *objetivo,* por ejemplo de velocidad, de fuerza aceleradora, etc.; y ellos debían, de acuerdo con tal significado, dar pro-posiciones exactas, leyes físicas, y según su conexión analítica debían ser determinadas también sus vinculaciones y relaciones objetivas; por ejemplo, que en un movimiento uniformemente acelerado exista una velocidad particular proporcional a los tiempos, pero que además venga a agregársele siempre un aumento procedente de la fuerza de gravedad. Tales proposiciones son acogidas en la moderna forma analítica de la mecánica absolutamente como resultados del cálculo, sin preocuparse del problema de si tienen por sí y en sí mismas un sentido *real,* es decir tal que le corresponda una existencia, ni de dar una demostración de un tal sentido. La dificultad de hacer

inteligible la conexión de tales determinaciones, cuando se las toma en el mencionado sentido real —por ejemplo el traspaso desde aquella velocidad simplemente uniforme hacia una uniformemente acelerada vale como si fuese totalmente eliminada mediante el tratamiento analítico, en tanto en éste tal conexión es una simple consecuencia de la autoridad, ahora ya firme, de las operaciones del cálculo. Se presenta como un triunfo de la ciencia el encontrar mediante el puro cálculo, *más allá de la experiencia,* leyes o sea principios de la existencia, que no tienen ninguna existencia. Pero en los primeros y todavía ingenuos tiempos del cálculo infinitesimal, debía ser declarado un sentido real por sí de aquellas determinaciones y proposiciones, representadas en formas geométricas, debía ser convertido en plausible, y debían ser aplicadas aquellas [determinaciones y proposiciones] en tal sentido para la demostración de las proposiciones fundamentales con que había que vérselas (cf. la prueba *newtoniana* de la proposición fundamental de la teoría de la gravitación en los *Princ. mathem. philosophiae naturalis, lib. 1, sect.II prop. I,* comparada con la astronomía de *Schubert*[20] primera ed., t. III. § 20, donde se admite que la cosa no es *exactamente* así, o sea que en el punto que es el nervio de la demostración, no se comporta como Newton supone).

No podrá ser negado que en este campo mucho se ha dejado pasar como demostración, sobre todo con la ayuda de la niebla de lo infinitamente pequeño, sin ningún otro fundamento que el siguiente: lo que resultaba era siempre ya conocido previamente, y la demostración, dirigida de manera que esto resultara, lograba realizar por lo menos la *apariencia de un armazón de prueba* —una apariencia que sin embargo se prefería siempre a la simple fe o al saber por experiencia. Pero yo no experimento ninguna vacilación en considerar esta manera sólo un mero juego de prestidigitador y una charlatanería del demostrar, y en incluir en ésta aún ciertas demostraciones de Newton, y especialmente la pertinente a lo recién mencionado, por la cual Newton ha sido elevado hasta los cielos y por encima de *Kepler,* por haber expuesto matemáticamente lo que éste había encontrado *sólo por vía de experiencia.*

La vacua armazón de tal demostración ha sido levantada a fin de demostrar leyes físicas. Pero la matemática no tiene en general la capacidad de demostrar las determinaciones de magnitud de la física, en tanto se trata de leyes que tienen por fundamento la *naturaleza cualitativa* de los momentos; por la simple razón de que esta ciencia no es filosofía, *no* procede *a partir del concepto, y* por lo tanto el elemento Cualitativo, en tanto no se halla aceptado de manera temática Conforme a la experiencia, queda fuera de su esfera. La defensa del *honor* de la matemática, por el cual todas las proposiciones presentadas en ella deben ser *rigurosamente demostradas,* le hizo olvidar a menudo sus límites; así pareció

[20] SCHUBERT, FRIEDRICH THEODOR VON, 1758-1825, director del Observatorio astronómico en San Petersburgo: *Lehrbuch der theoretischen Astronomie,* 1798; *Populare Astronomie, 3* tomos, 1804-1810.

contrario a su honor el reconocer para las *proposiciones experimentales* simplemente la *experiencia* como fuente y como única prueba. Posteriormente la conciencia se convirtió en más educada al respecto; pero antes de haber puesto en claro la diferencia entre lo que es demostrable matemáticamente *y* lo que puede ser tomado sólo de otra parte, así como entre lo que es ser sólo miembros de un desarrollo analítico y lo que es ser existencias físicas, no puede educarse el hábito científico para un comportamiento más riguroso y puro. —Pero deberá, sin duda, aquella armazón newtoniana de demostración encontrar todavía el mismo justo destino que encontró otro artificioso edificio newtoniano carente de fundamento, construido en base a *experimentos ópticos y deducciones* vinculadas con ellos. La matemática aplicada se halla todavía llena de tal mezcla de experiencia y reflexión, pero así como una parte tras otra de aquella óptica ya desde hace mucho tiempo empezó a ser ignorada *de hecho* en la ciencia —sin embargo con la inconsecuencia de dejar todavía en vigencia lo demás a pesar de lo contradictorio de este procedimiento— así es también un *hecho* el que ya una parte de aquellas demostraciones engañosas haya caído por sí misma en olvido o bien haya sido sustituida por otras.

NOTA 2

EL FIN DEL CÁLCULO DIFERENCIAL DEDUCIDO DE SU APLICACIÓN

En la nota anterior se han considerado por un lado la determinación conceptual de lo *infinitamente pequeño* que se utiliza en el cálculo diferencial, y por otro lado el fundamento de su introducción en el mismo cálculo; ambas son determinaciones abstractas, y por lo tanto también fáciles en sí. Pero la llamada *aplicación* presenta mayores dificultades, así como también el aspecto más interesante; los elementos de este aspecto *concreto* tienen que ser el objeto de esta nota. —Todo el método del cálculo diferencial se halla acabado en la proposición que $dx^n = nx^n$, o bien f(x+i)-fx/f'=P, vale decir, es igual al *coeficiente* del primer miembro del binomio $x + d$, $x + i$, desarrollado según las potencias de dx o de i. No se precisa aprender nada más. La derivación de las formas próximas, del diferencial de un producto, de una magnitud exponencial, etc., se extrae de allí mecánicamente; en poco tiempo, acaso en una media hora, se puede poseer toda la teoría, pues con el descubrimiento de los diferenciales está igualmente dado su inverso, esto es, el descubrimiento de la función originaria que procede de ellos, es decir la integración. Lo que, sin embargo, detiene más largamente es la fatiga de ver *y* hacer comprensible lo siguiente: que después que

una *condición* de la tarea, es decir el *descubrimiento de aquel coeficiente,* ha sido efectuada tan fácilmente por vía analítica —mediante el desarrollo de la función de la magnitud variable, después que ésta ha recibido la forma de un binomio mediante un incremento - hay que tener su exactitud también con la *otra condición,* vale decir con la omisión de los demás miembros de la serie que surge fuera del primer miembro. Si fuese el caso que se tuviera necesidad sólo de aquel coeficiente, entonces, con la determinación de éste, uno se habría expedido de todo lo que concierne a la teoría, en menos de una media hora, como se dijo, y la omisión de los ulteriores miembros de la serie no constituiría tampoco una dificultad, antes bien ya no sería absolutamente cuestión de ellos (pues no se trata de ellos total y absolutamente) como miembros de la serie, porque como segunda, tercera, etc., función, su determinación ya está realizada igualmente con la determinación de la primera.

Puede previamente observarse que se ve en seguida que el método del cálculo diferencial no ha sido descubierto y establecido por sí mismo. No sólo no está fundamentado por sí mismo como otra manera de procedimiento analítico, sino que más bien es contraria en absoluto a todo axioma matemático la violencia de omitir francamente miembros que resultaron del desarrollo de una función, mientras, sin embargo se admite que la *totalidad* de este desarrollo pertenece *por completo* a la *cosa esencial* —porque la cosa se considera como la *diferencia* de la función desarrollada de una magnitud variable con respecto a la [función] originaria, después de haber dado a ésta [magnitud variable] la forma de un binomio. La necesidad de tal manera de proceder, así como el hecho de faltarle una justificación en sí misma, muestran en seguida que el origen y el fundamento deben hallarse en otra parte. Acontece por lo demás también en las ciencias, que lo que se halla puesto desde el comienzo como el principio elemental, de donde debían deducirse las proposiciones de la ciencia, no resulta evidente, y muestra en cambio que tiene antes bien en lo que sigue su ocasión y su fundamento. El proceso de la historia del cálculo diferencial evidencia que la cosa esencial ha tomado su comienzo principalmente en los llamados métodos tangencia-les diferentes, *casi como en juegos de prestidigitación;* esta especie de procedimiento, después de haber sido extendida también a otros objetos, ha sido luego llevada a la conciencia y expresada en fórmulas abstractas, que ahora se intentó elevar también a *principios.*

Como determinación conceptual del llamado *infinitamente pequeño,* se indicó la determinación *cualitativa* de cantidad de aquéllos que ante todo son puestos en relación recíproca como cuantos; con lo cual se vinculó la investigación empírica [que consiste en] mostrar aquella determinación conceptual en las descripciones o definiciones que se encuentran acerca de lo infinitamente pequeño, en cuanto se halla tomado como diferencia infinita o algo semejante. —Esto aconteció sólo en el interés de la determinación conceptual abstracta como tal; el problema ulterior sería [el de deter- minar] cómo a partir de ésta [determinación conceptual] sería proporcionado el tránsito a la forma y aplicación matemáticas. Para tal fin hay que proponerse todavía en primer lugar la consideración del aspecto teórico, la

determinación del concepto, que se mostrará en sí misma no totalmente infructuosa; luego habrá que considerar la relación del concepto con la aplicación, y mostrar en ambos, por lo que compete aquí, que las conclusiones universales corresponden a la vez al objeto con que hay que tratar en el cálculo diferencial y a la manera como tal cálculo se realiza.

En primer lugar hay que recordar que la forma, que tiene en matemática la determinación conceptual en cuestión, ya ha sido asignada ocasionalmente. La determinación cualitativa de lo cuantitativo se ha mostrado ante todo en la *relación* cuantitativa en general; pero se ha adelantado también en la información acerca de las diferentes operaciones llamadas aritméticas (véase la nota respectiva), que la *relación de las potencias*, que todavía queda por tratar más adelante en su propio lugar, es aquélla donde el número, por medio de la igualación de sus momentos conceptuales (la unidad y el monto), se halla puesto como el que ha vuelto a sí mismo, y de este modo ha alcanzado el momento de la infinitud, del ser-para-sí, vale decir, del ser determinado por sí mismo. La determinación cualitativa expresa se refiere pues, tal como igualmente se recordó, esencialmente a las determinaciones de las potencias; y como el cálculo diferencial tiene el carácter específico de operar con formas cualitativas de las magnitudes, su particular objeto matemático debe ser el tratar las formas de las potencias; y el conjunto de sus problemas y de las soluciones de éstos, fin para el que se usa el cálculo diferencial, muestra que el interés está solamente en tratar de las determinaciones de las potencias como tales.

Por importante que sea este fundamento, y por mucho que coloque en primera línea algo determinado en lugar de las categorías puramente formales de magnitudes variables, continuas o infinitas y semejantes, o también sólo de funciones en general, sin embargo es todavía demasiado general; otras operaciones tienen que ver igualmente con él; ya la elevación a potencia y la extracción de raíces, luego el manejo de las magnitudes exponenciales y de los logaritmos, las series, las ecuaciones de orden superior, tienen su interés y su tarea únicamente por medio de relaciones que se basan en potencias. Sin duda que deben constituir en su conjunto un sistema de tratado de las potencias; pero cuál sea, entre las diferentes relaciones en que pueden ser puestas las determinaciones potenciales, aquella que representa el propio objeto y el interés para el cálculo diferencial, esto hay que extraerlo de este mismo [cálculo], vale decir, de las llamadas *aplicaciones* de él. Éstas son en efecto, la cosa esencial misma, el procedimiento efectivo en la solución matemática de una cierta esfera de problemas. Este procedimiento existió antes que la teoría o la parte general, y luego se lo ha llamado aplicación sólo en relación con la teoría creada posteriormente, que quería establecer el método universal del procedimiento, pero ofrecerle en parte los principios, es decir, una justificación. Se ha mostrado en la nota anterior cuán infructuoso trabajo ha sido el de encontrar, para la presente manera de concebir el procedimiento, principios que efectivamente solucionaran la contradicción que allí salta a la vista, en lugar de disculparla u ocultarla solamente por medio de la falta de importancia de lo que según el

procedimiento matemático es necesario, pero que aquí debería omitirse, o bien por medio de la posibilidad (que lleva al mismo resultado) de la aproximación infinita o aproximación al arbitrio, y otros pretextos semejantes. Cuando el aspecto universal del procedimiento pudiese abstraerse, de manera diferente de lo que aconteció hasta ahora, a partir de la parte real de la matemática que se llama el cálculo diferencial, entonces aquellos principios y el trabajo dedicado a ellos, se mostrarían también como superfluos, tal como se evidencian en sí mismos como algo torcido y que permanece enredado en la contradicción.

Si investigamos este elemento peculiar [del procedimiento] mediante la simple aceptación de lo que se presenta en esta parte de la matemática, entonces encontramos como objeto:

α) ecuaciones, donde un monto arbitrario de magnitudes (podemos aquí en general detenernos en *dos)* se halla vinculado en un todo de determinaciones, de modo que, *en primer lugar*, tienen su determinación en *magnitudes em-piricas* como límites firmes, y luego en la manera de conexión con aquéllas, así como de su conexión recíproca, como en general es el caso _n una ecuación. Pero como se presenta sólo una única ecuación para las dos magnitudes _e igualmente, sin duda, más ecuaciones para más magnitudes, pero siempre menos que el monto de las magnitudes—estas ecuaciones pertenecen a [la categoría de] las *indeterminadas.* Y *en segundo lugar* otra faz según la cual estas magnitudes tienen aquí su determinación, consiste en que ellas (o por lo menos una de ellas) se presentan en la ecuación [elevadas] a una *potencia superior* a la primera.

Al respecto hay que hacer ante todo algunas observaciones; en primer lugar que las magnitudes, de acuerdo con la primera de las determinaciones alegadas, tienen absoluta *y* solamente el carácter de tales magnitudes *variables,* tal como se presentan en los problemas del análisis *indeterminado.* Su valor es indeterminado, pero de modo tal que cuando para la una interviene de otra parte cualquiera un valor completamente determinado, vale decir un valor numérico, se halla determinada también la otra, y así la una es una *función* de la otra. Las categorías de las magnitudes variables, funciones y semejantes, son por lo tanto para la determinación específica de magnitudes, que aquí está en cuestión, sólo categorías *formales,* como ya se dijo antes, porque son de una universalidad en la cual aquel elemento específico, hacia el cual se dirige todo el interés del cálculo diferencial, no está todavía contenido, ni puede ser explicado desde allí mediante el análisis. Son determinaciones simples, insignificantes, fáciles, que son convertidas en difíciles sólo al tener que colocar en ellas a fin de poder luego extraerlo de ellas, lo que no está en ellas, vale decir, la determinación específica del cálculo diferencial. —Por lo que concierne luego a la llamada *constante,* puede observarse acerca de ellas que ante todo está como una magnitud empírica indiferente, determinativa para las magnitudes variables sólo' con respecto a su cuanto empírico, como límite de su mínimo y máximo; pero la especie de conexión de las constantes con las magnitudes variables es ella misma uno de los

momentos para la naturaleza de la función particular que estas magnitudes representan. A la inversa, empero, también las constantes son funciones ellas mismas; en tanto, por ejemplo, una línea recta tiene el sentido de ser *parámetro* de una parábola, este sentido suyo consiste en que es la función y2/x; así como, en el desarrollo del binomio en general, la constante que es el coeficiente del primer miembro del desarrollo, es la suma de las raíces, el del segundo es la suma de los productos de ellas tomadas de dos en dos, etc.; por lo tanto estas constantes son aquí en general funciones de las raíces. Donde la constante, en el cálculo integral, se halla determinada por la fórmula dada, se la trata en este respecto como una función de ésta. Aquellos coeficientes serán luego considerados más adelante en otra determinación como funciones, cuyo significado es en concreto aquél, a donde se dirige todo el interés.

Pero ahora lo propio, por cuyo medio la consideración de las magnitudes variables se diferencia en el cálculo diferencial con respecto a la naturaleza de ellas en los problemas indeterminados, tiene que ponerse en lo expuesto, esto es, que por lo menos una de aquellas magnitudes o también todas ellas se encuentren en una potencia más elevada que la primera, donde vuelve a ser indiferente si todo el conjunto consiste en potencias más elevadas o bien en desiguales. La indeterminación específica que éstas [potencias] tienen aquí, consiste sólo en que *en tal relación de potencia* son *funciones* una de la otra. Por lo tanto la variación de las magnitudes variables se halla determinada de modo *cualitativo*, y por ende *continuo;* y esta continuidad — que por sí misma a su vez es en general sólo la categoría formal de una *identidad*, de una determinación que se conserva en la variación y permanece igual—, tiene aquí su sentido determinado, y sin duda sólo en la relación de potencias, como la que no tiene por su exponente ningún cuanto y constituye la determinación *no cuantitativa,* permanente de la relación de las magnitudes variables. Por lo tanto tiene que hacerse, contra otro formalismo, la observación que la primera potencia es sólo potencia en la relación con una potencia] mayor, por si *x* es sólo un cierto cuanto indeterminado. Así no tiene ningún sentido el diferenciar por si la ecuación *y= ax +b*, la de la línea recta, o bien *s=ct* la de la velocidad simplemente uniforme. Si a partir de*y = ax*, o también de *y = ax + b* resulta *a = dy/dx* o bien, a partir de *s=ct* resulta *ds/dt=c*, entonces también *a=y/x* es la determinación de la tan-gente, o bien *s/t=c* es la de la simple velocidad. Esta última se halla expuesta como *dy/dx* en *conexión* con lo que se halla dado para el desarrollo del movimiento uniformemente acelerado; pero que un momento de velocidad simple, puramente uniforme —esto es, no determinada por la potencia superior de uno de los momentos del movimiento— se presente en el sistema de este movimiento, es por sí misma, como antes se observó, una hipótesis vacía, fundada sólo en la rutina del método. Si el método parte de la representación del aumento que debe padecer la magnitud variable, puede, por cierto, padecer un aumento también una magnitud tal, que sea sólo una función de la primera potencia; ahora bien, si después de esto, para encontrar el diferencial, se debe tomar la diferencia entre la segunda ecuación que ha surgido

de este modo y la ecuación dada, entonces se muestra el vacío de la operación, que consiste en que, según se observó, la ecuación, antes y después de tal operación, es la misma tanto para los llamados aumentos como para las mismas magnitudes variables.

β) Por lo que se dijo se halla determinada la naturaleza de la ecuación que hay que tratar; y hay que declarar ahora hacia *cuál interés* se encuentra dirigido el *tratado* de ella. Esta consideración puede sólo dar resultados conocidos, como los que se presentan especialmente con respecto a la forma en la manera de ver de *Lagrange.* Pero he dispuesto la exposición de modo tan completamente elemental, a fin de apartar las determinaciones heterogéneas que se mezclan con esto. —Como base del manejo de la ecuación de la especie asignada, se muestra que la potencia está concebida *en el interior de sí misma* como una relación, o sea como un *sistema de determinaciones relativas.* La potencia ha sido indicada arriba como el número, en tanto ha llegado al punto que su variación está *determinada por ella misma, y* que sus momentos, unidad y monto, son idénticos —tal como se mostró anteriormente, de manera completa, ante todo en el cuadrado, y de manera más formal (lo cual no significa aquí ninguna diferencia) en las potencias superiores. Ahora bien la potencia, puesto que como *número— y* si se prefiere la expresión *magnitud* como más universal, también ésta es siempre *en sí* el número —es una *multitud,* aun expuesta como *suma,* puede ante todo ser dividida en su interior en una multitud de números al arbitrio, los que están sin cualquier otra determinación entre ellos y frente a su suma, fuera de la de ser sólo en su conjunto iguales a ésta [suma]. Pero la potencia puede también descomponerse en una *suma* de tales diferentes, que sean determinados por la *forma de la potencia.*

Si se torna la potencia como suma, entonces también su número fundamental, la raíz, se concibe como suma, y esto al arbitrio según una descomposición múltiple, cuya multiplicidad empero es lo indiferente cuantitativo empírico. La suma que debe ser representada por la raíz, reducida a su simple determinación, esto es a su verdadera universalidad, es el *binomio;* todo aumento ulterior de sus miembros es una pura *repetición* de la misma determinación y por lo tanto algo

vacuo.[21] El punto que importa consiste pues sólo en la *determinación cualitativa* de los miembros, que se presenta por medio de la *potenciación* de la raíz tomada como suma, la cual determinación está sólo en la variación que constituye el *potenciar*. Estos miembros son por lo tanto en todo *funciones de la potenciación y de la potencia.* Ahora bien, aquella presentación del número como *suma* de una *multitud* de tales miembros, que son funciones de la potenciación, y luego el interés por encontrar la *forma* de tales funciones y, además, por encontrar esta *suma* a partir de la multitud de tales miembros, puesto que este hallazgo debe depender sólo de aquella forma, —todo esto constituye notoriamente la doctrina particular de las *series.* Pero aquí tenemos que distinguir esencialmente el interés ulterior, que reside precisamente en la *relación entre las magnitudes* mismas *que constituyen la base* — cuya determinación, por ser un complejo, vale decir, aquí, una ecuación, *incluye en* sí una potencia — *y las funciones de su potenciación.* Esta relación, haciendo abstracción total del recién llamado interés de la *suma,* se mostrará como el único punto de vista que se propone el cálculo diferencial y que está fundado en la ciencia real.

Sin embargo, hay que agregar previamente todavía una determinación a lo ya dicho, o más bien apartar una que se encuentra allí. Se dijo precisamente que la magnitud variable, en cuya determinación entra la potencia, se hallaba considerada *en el interior de sí misma* como una suma y precisamente como un sistema de miembros, por cuanto éstos son funciones de la potenciación; por lo cual también la raíz se debía considerar como una suma y, en la forma determinada simplemente, como un binomio: $x^n = (y + z)^n = (y + ny^{n-1} z + \ldots)$. Esta exposición procedía de la *suma* como tal para el desarrollo de la potencia, vale decir, para lograr sus funciones de potenciación; sin embargo aquí no hay *que hacer* con una *suma* como tal, ni con la *serie* que nace de ésta *sino* que hay que captar sólo la *relación* de la suma. La *relación* como tal entre las magnitudes es lo que por un lado queda, después que se ha hecho abstracción del *plus* (más) de una suma como tal, y lo que por el otro lado se exige para hallar las funciones de desarrollo de la potencia. Pero tal relación se halla determinada ya por el hecho de que aquí el objeto es una ecuación, y que $y^m = ax^n$ es ya también un *complejo* de múltiples (variables) magnitudes, que contiene una determinación de potencias de ellas. En este complejo, cada una de estas magnitudes está puesta francamente como en *relación* con la otra con el significado (podría decirse) de un *más* en sí misma —como función de las otras magnitudes; su carácter, que

---

[21] Pertenece sólo al formalismo de aquella *universalidad,* pretendida necesariamente por el análisis, si en lugar de tornar (a + b)n para el desarrollo de las potencias, se dice $(a+b+c+d)^n$ tal como se hace también en muchos otros casos. Tal forma tiene que considerarse (para decirlo así) sólo como una coquetería de la apariencia de la universalidad. En el binomio se agota la *cosa esencial;* mediante el desarrollo de él, se halla *la ley,* y la ley es la verdadera universalidad, y no [es tal] la repetición extrínseca y sólo vacía de la ley, que es solamente lo producido por medio de aquel a+ b+c+d...

consiste en ser recíprocamente funciones, les da esta determinación del más, pero precisamente con esto de algo totalmente *indeterminado*, no de un aumento, incremento, u otros semejantes. Sin embargo, podríamos también dejar a un lado este punto de vista abstracto; es posible detenerse entera y simplemente en esto, que, puesto que las magnitudes variables están dadas en la ecuación como funciones una de la otra, de modo que esta determinación contiene una relación de potencias, ahora se comparan entre ellas también las funciones de la *potenciación* de cada una —segundas funciones que no son determinadas absolutamente por nada más que por la potenciación misma. Puede en *primer lugar* presentarse como un *arbitrio* o una *posibilidad* el poner una ecuación de las potencias de sus magnitudes variables sobre la base de una relación de sus funciones de desarrollo; sólo un *fin* ulterior, una utilidad o un empleo tienen que asignar la *ventaja* de tal transformación; solamente por su utilidad se ha producido aquel cambio. Cuando anteriormente se tomó como punto de partida la exposición de estas determinaciones de potenciación en una magnitud que fuera tomada como *suma en sí diferente*, entonces por un lado esto sirvió sólo para declarar de qué especie fuesen tales funciones, por otro lado estaba allí la manera de encontrarlas.

Nos encontramos, con esto, en el desarrollo analítico ordinario, que para el fin del cálculo diferencial se concibe de manera que a la magnitud variable se le da un aumento, *dx*, *i*, y luego se explica la potencia del binomio por medio de la serie de los miembros que le pertenece. Pero el llamado aumento no tiene que ser un cuanto, sino sólo una *forma* cuyo valor total consiste en servir *de ayuda* para el desarrollo. Lo que se quiere —de acuerdo con la confesión más determinada de *Euler y Lagrange y* en la mencionada representación del límite— consiste sólo en las determinaciones potenciales de las magnitudes variables que se presentan, los llamados *coeficientes* precisamente del aumento de las potencias de éste, según los cuales se ordena la serie *y* a los cuales pertenecen los distintos coeficientes. Puede acaso observarse al respecto que, dado que sólo a causa del desarrollo se asume un aumento que carezca de cuanto, lo más propio sería tomar a este fin un 1 (el uno), pues éste se presenta siempre en el desarrollo sólo como factor, y precisamente el factor uno llena su cometido, de que no sea necesario poner por medio del aumento ninguna determinación y variación cuantitativa. En cambio *dx*, con la falsa representación de una diferencia cuantitativa, y otros signos como i afectados por la apariencia de universalidad que aquí es inútil, tienen siempre el aspecto y la pretensión de un *cuanto y* de sus *potencias;* cuya pretensión desde luego lleva consigo el trabajo de deber no obstante *sacarlos del medio y omitirlos.* A fin de conservar la forma de una serie desarrollada según las potencias, podríase igualmente bien agregar a los unos las contraseñas de los exponentes como *índices.* Pero debe hacerse abstracción, sin embargo, de la sede y de las determinaciones de los coeficientes según el lugar que tienen en la sede. La relación entre todos es la misma; la segunda función se ve derivada de la primera de modo totalmente idéntico a como ésta deriva de la originaria; y para la

función que se computa como segunda, la primera derivada representa a su vez la función originada. Pero esencialmente el interés no se dirige a la serie, sino sólo y totalmente a la determinación potencial, que resulta del desarrollo en su relación con la magnitud que es *inmediata para ella.* Por lo tanto, en lugar de determinar aquélla como *coeficiente* del primer miembro del desarrollo, y puesto que un miembro se designa como el *primero* en relación a los otros que siguen en la serie, mientras que aquí no corresponde ni una tal potencia como potencia de un aumento, ni la serie misma —habría que preferir la simple expresión *"función potencial derivada",* o bien, como ya se dijo [la de] función de la *potenciación* de la magnitud; con lo que se presupone como conocida la manera en que se toma la derivación como desarrollo encerrado *en el interior* de una potencia.

Ahora bien, si el propio comienzo matemático en esta parte de la analítica no es nada más que el hallazgo de la función determinada mediante el desarrollo potencial, entonces el problema ulterior consiste en [determinar] ..qué [cosa] haya que comenzar con la relación así alcanzada, dónde esta relación tenga una *aplicación* y un *empleo,* o sea, en efecto, para qué *fin* se buscan tales funciones. El cálculo diferencial ha alcanzado su gran interés por medio del hallazgo, en *objetos concretos,* de relaciones que se dejan reducir a aquellas abstractas relaciones analíticas.

Pero acerca de la posibilidad de aplicación, resulta en seguida de la naturaleza de la cosa y por sí mismo lo siguiente, sin deducirlo todavía de los casos de la misma aplicación, sino debido a la forma mencionada de los momentos de las potencias. El desarrollo de las magnitudes potenciales, por cuyo medio resultan las funciones de su potenciación, contiene en general y ante todo, abstracción hecha de una determinación más exacta, la *rebaja* de la magnitud hasta la próxima potencia inferior. La *aplicabilidad* de esta operación se verifica, pues, en tales *objetos,* donde se presenta igualmente una tal diferencia de determinaciones potenciales. Si reflexionamos ahora sobre *la determinación espacial,* entonces encontramos que ésta contiene las tres dimensiones que nosotros, a fin de distinguirlas de las diferencias abstractas de altura, longitud, y amplitud, podemos indicar como las dimensiones *concretas,* es decir, la línea, la superficie y el espacio total, y en tanto éstas son tomadas en sus formas más simples y en relación a su autodeterminación y por lo tanto a sus dimensiones analíticas, tenemos la línea recta, la superficie plana y ésta misma [superficie] como cuadrado y el cubo. La línea recta tiene un cuanto empírico, pero con el plano se introduce el aspecto cualitativo, la determinación potencial; podemos dejar sin discutir las modificaciones más particulares, por ejemplo que esto acontece igualmente con las curvas planas, en tanto se trata ante todo de la diferencia puramente en general. Con esto nace también la *necesidad de pasar desde una determinación potencial superior a una inferior viceversa,* en tanto, por ejemplo, deben derivarse determinaciones lineales desde ecuaciones dadas de la superficie, etc., o viceversa. —Además el movimiento, como aquello donde tiene que considerarse la relación de magnitud del espacio recorrido y del correspondiente tiempo transcurrido, se muestra en las diferentes determinaciones de un

movimiento puramente uniforme, de uno uniformemente acelerado y de uno que es de manera alternada uniformemente acelerado y uniformemente retardado, es decir, un movimiento que retorna a sí mismo. En tanto estas especies diferentes de movimiento son expresadas según la relación de magnitud de sus momentos, es decir, del espacio y del tiempo, se presentan para ellas ecuaciones procedentes de diferentes determinaciones potenciales; y en tanto puede haber necesidad de determinar una especie del movimiento o también magnitudes espaciales, con que una especie está vinculada, a partir de otra especie del mismo movimiento, la operación lleva consigo igualmente el traspaso desde una función potencial hacia una superior o inferior. —Los ejemplos [dados] de estos dos objetos pueden bastar para el fin por el cual han sido aducidos.

La apariencia de accidentalidad que el cálculo diferencial presenta en sus aplicaciones, sería ya simplificada por medio de la conciencia acerca de la naturaleza de los campos donde la aplicación puede realizarse, y acerca de la particular necesidad y condición de esta aplicación. Pero ahora importa además, dentro de estos mismos campos, saber entre cuáles *partes* del objeto del problema matemático se verifica una tal relación, como se halla puesta precisamente por el cálculo diferencial. Hay que observar también por ahora que aquí tienen que considerarse dos especies de relaciones. La operación de la depotenciación de una *ecuación,* considerada según las funciones derivadas de sus magnitudes variables, da un resultado que *en sí misma* ya no es una verdadera ecuación, sino una *relación; y* esta relación es el objeto del *propio cálculo diferencial.* Precisamente con esto se presenta también, en segundo lugar, la relación de la misma determinación potencial superior (la de la ecuación originaria) a la inferior (la de la ecuación derivada). Esta segunda relación tenemos que dejarla aquí a un lado; pero se nos mostrará luego como el objeto particular del *cálculo integral.*

Consideremos en primer lugar la primera relación y propongamos para la determinación del momento donde está el interés de la operación —determinación que debe extraerse de la llamada aplicación- el ejemplo más simple, [que consiste] en las curvas que son determinadas por una ecuación de la segunda potencia. Sabido es que por medio de la ecuación se halla dada *inmediatamente* la relación de las coordenadas en una determinación potencial. De la determinación fundamental son consecuencias las determinaciones de las otras líneas rectas vinculadas con las coordenadas, la tangente, la subtangente, la normal, etc. Pero las ecuaciones, entre estas líneas y las coordenadas son ecuaciones *lineales;* los todos, de los cuales estas líneas son determinadas como partes, son triángulos rectángulos de líneas *rectas.* El tránsito desde la ecuación fundamental, que contiene la determinación potencial, hacia aquellas ecuaciones lineales, contiene ahora el tránsito mencionado desde la función originaria, vale decir, la que es una *ecuación,* hacia la derivada que es una *relación, y* justamente entre ciertas líneas contenidas en la curva. La conexión entre la *relación* de estas líneas y la *ecuación* de la curva es lo que se trata de hallar.

No carece de interés, por lo que toca a la historia del asunto, observar que los primeros descubridores saben declarar sólo de una manera absolutamente empírica su hallazgo, sin poder dar cuenta de la operación que ha quedado completamente extrínseca. Me contento al respecto con la cita de *Barrow;,* el maestro de Newton. En sus *Lecciones optic. et geom.,* donde trata el problema de la geometría superior según el método de los indivisibles —que se distingue ante todo de lo que es propio del cálculo diferencial—declara también él, "porque los amigos han insistido al respecto" *"lectio X),* su procedimiento para determinar la tangente. Hay que leer en su mismo libro cómo este problema está tratado, a fin de formarse una representación adecuada de la manera cómo el procedimiento está presentado totalmente como una *regla extrínseca* —en el mismo estilo en que antaño en los manuales escolares de aritmética se presentaba la regla de tres o, todavía mejor, la llamada prueba del nueve para las operaciones aritméticas. Barrow hace el dibujo de las pequeñas líneas que se han llamado luego los *incrementos* en el triángulo *característico* de una curva y da luego la prescripción, como una simple *regla,* de *rechazar* como *superfluos los* miembros que, a consecuencia del desarrollo de las ecuaciones, llegan a aparecer como potencias de aquellos incrementos o productos *(etenim isti termini nihilum valebunt,* pues estos términos no tendrán ningún valor); igualmente tienen que rechazarse los miembros que condenen sólo magnitudes determinadas por la ecuación originaría (que es luego el sustraer la ecuación originaria desde la formada con los incrementos), y por último tienen que *sustituirse para el incremento de la ordenada la ordenada misma, y para el incremento de la abscisa la subtangente.* No se puede (si es lícito decirlo así) presentar un procedimiento más semejante al de un maestro de escuela. La última sustitución es la *hipótesis de la proporcionalidad* de los incrementos de la ordenada y la abscisa con la ordenada y la subtangente, que en el método diferencial ordinario se ha convertido en fundamento para la determinación de la tangente; y en la regla de Barrow esta hipótesis aparece en toda su ingenua desnudez. Se había encontrado una manera simple para determinar la subtangente; las maneras de *Roberval*[22] *y Fermat* llegan a un resultado semejante —y el método para encontrar los valores máximos y mínimos, de donde partió este último, reposa en el mismo fundamento y en el mismo procedimiento. Era una manía matemática de aquel tiempo la de encontrar los llamados *métodos,* es decir, reglas de aquella especie y además convertirlos en un secreto; lo cual no sólo era fácil, sino inclusive necesario en cierto respecto, por la misma razón por la cual era fácil —vale decir porque los inventores habían encontrado sólo una regla empírica extrínseca y de ningún modo un método, vale decir, nada deducido a partir de principios reconocidos. Tales llamados métodos los recibió *Leibniz* de su tiempo, y *Newton* igualmente del mismo y directamente de su maestro. Ellos, mediante la

[22] PERSONNE, GILLES, SIEUR DE ROBERVAL, 1602-1675.

generalización de su forma y de su aplicabilidad, han abierto nuevos caminos a las ciencias, pero han tenido a la vez la necesidad de liberar el procedimiento de la forma de reglas puramente extrínsecas y han tratado de proporcionarle la justificación requerida.

Si analizamos el método de manera más particular, el verdadero procedimiento resulta el siguiente. *En primer lugar* se rebajan a sus primeras funciones las determinaciones potenciales (se entiende, las de las magnitudes variables) que contiene la ecuación. Pero con esto se ha *modificado* el *valor* de los miembros de la ecuación; ya no queda por lo tanto ninguna ecuación, sino que ha nacido sólo una *relación* entre la primera función de una de las magnitudes variables y la primera función de la otra; en lugar de $px=y^2$, se tiene $p:2y$, o bien, en lugar de $2ax—x^2 = y^2$ se tiene, a-$x:y$, lo cual luego se usó indicar como la relación dx/xp. La ecuación es ecuación de la curva; esta relación, que depende enteramente de ella, y es deducida de ella (cf. arriba, según una mera *regla),* es en cambio una relación lineal, con que están en proporción ciertas líneas; $p : 2y$ o bien a- $x : y$ son precisamente relaciones extraídas de líneas rectas de la cur-va, las coordenadas y el parámetro- Pero *con esto no se sabe todavía nada.* El interés está en saber acerca de *otras* líneas que se presentan en la curva, si *les compete aquella relación,* esto es, en hallar la igualdad entre las dos relaciones. —Por lo tanto *en segundo lugar* el problema consiste en lo siguiente: ¿cuáles son las líneas rectas determinadas por la naturaleza de la curva, que se hallan en tal relación? —Pero esto es lo que *se conocía ya desde antes,* o sea, que tal relación, alcanzada por este camino, es la relación de la ordenada con la subtangente. Esto lo habían encontrado los antiguos por una inteligente vía geométrica; lo que han descubierto los inventores modernos es el procedimiento empírico, de preparar la ecuación de la curva de modo que sea proporcionada aquella primera relación, acerca de la cual *se conocía ya* que es igual a una relación contenida por la línea, que aquí es la subtangente, cuya determinación es lo que está en cuestión. Ahora bien, por un lado aquella preparación de la ecuación ha sido metódicamente concebida y realizada —y es la diferenciación; —por otro lado empero han sido hallados los incrementos imaginados de las coordenadas y el imaginado triángulo característico, formado a partir de aquí y de un incremento de la tangente precisamente tal, que la proporcionalidad de la relación, hallada mediante la depotenciación de la ecuación, con la relación de la ordenada y la subtangente, se mostrara no como algo extraído sólo empíricamente de conocimientos viejos, sino como algo demostrado. El viejo conocimiento sin embargo se manifiesta en general, y de la manera más evidente, en la forma mencionada de la regla [presentada] como la única ocasión y justificación respectiva de la *aceptación del triángulo característico* y de *aquella proporcionalidad.*

Ahora bien, *Lagrange* rechazó esta simulación, y entró en el camino genuinamente científico. Hay que agradecer a su método la intuición sobré dónde está la dificultad, en tanto consiste en separar los dos traspasos que tienen que

efectuarse para la solución del problema, y tratar y demostrar cada uno de estos lados por sí. Una de las partes de esta solución, la parte teórica o general, o sea — pues nos detenemos en el ejemplo del problema más elemental, el de hallar la subtangente, para la declaración más particular del camino— el hallar la *primera función* a partir de la igualación dada de las curvas, se regula por sí misma. Ella da una *relación lineal,* por lo tanto de líneas rectas, que se presentan en el sistema de la determinación de las curvas. La otra parte de la solución, luego, consiste en el hallazgo de aquellas líneas en la curva, que están en aquella relación. Esto ahora se realiza de manera directa *(Théorie des Fonct., Anal. II, P. II, cha p.),* esto es, sin el triángulo característico, vale decir, sin tomar arcos, ordenadas y abscisas, infinitamente pequeños, y sin dar a éstos las determinaciones de *dy* y *dx,* vale decir, de los términos de aquella relación, y [sin darles] al mismo tiempo inmediatamente el significado de la igualdad de tal relación con la ordenada y subtangente misma. Una línea (como también un punto) tiene su determinación sólo en tanto constituye el lado de un triángulo, como también la determinación de un punto está sólo en un tal [triángulo]. Esto, para mencionarlo de paso, constituye el principio fundamental de la geometría analítica, que postula las coordenadas, tal como (lo que es lo mismo) en la mecánica el paralelogramo de las fuerzas, que precisamente por esto no tiene en absoluto necesidad de mucho trabajo para su demostración. —La subtangente está puesta ahora como el lado de un triángulo, cayos otros lados son la ordenada y la tangente relativa a Esta última tiene, como línea recta, por su ecuación *p* = *aq* (el agregado de + *b* es inútil para la determinación, y se lo agrega sólo por amor a la generalidad). La determinación de la *relación p/q* cae en *a,* coeficiente de *q,* que es la primera función respectiva de la ecuación; pero en general suele considerarse sólo como *a=p/q* según se dijo, por ser la deter-minación esencial de la línea recta que, como tangente, se halla aplicada a la curva. Ahora bien, si luego se toma la primera función de la ecuación de la curva [se ve que] ésta es igualmente la *determinación de una línea recta;* y si después se toman como las mismas una de las coordenadas, *p,* de la primera línea recta, e*y,* la ordenada de la curva —de modo que, pues, el punto en que aquella primera recta, tornada como tangente, toca la curva, sea igualmente el punto inicial de la línea *recta,* determinada mediante la primera función de la curva —lo que importa aquí es mostrar que esta segunda línea coincide con la primera, vale decir, es tangente. Expresado algebraicamente [decirnos] que en tanto es *y=fx* y *p=Fq,* y en tanto se toma *y=p* y por lo tanto *fx=Fq,* es también *f'x=F'q.* Ahora bien, el que coincidan la recta aplicada como tangente y aquella otra línea recta determinada a partir de la ecuación por medio de la primera función de ésta, y que la última por lo tanto sea tangente, esto se muestra con la aceptación subsidiaria del *incremento i* de la abscisa y del incremento de la ordenada determinado por medio del desarrollo de la función. Aquí, pues, interviene igualmente el famoso incremento; pero tienen que distinguirse bien la manera como se lo introduce para el fin recién indicado, y el desarrollo de la función según el mismo, con respecto al empleo mencionado anteriormente, del incremento para hallar la ecuación diferencial y para el

triángulo característico. El uso que se hace aquí es justificado y necesario; y cae en el ámbito de la geometría —en tanto pertenece a la determinación geométrica de una tangente como tal— el que entre ésta y la curva con que ésta tiene un punto común, no pueda pasar ninguna otra línea recta, que caiga igualmente en este punto. Pues con esta determinación la cualidad de la tangente o no-tangente se halla reducida a la *diferencia de magnitud,* y es tangente aquella línea en la cual cae *la pequeñez mayor* de manera absoluta, con respecto a la deter-minación de que se trata. Esta pequeñez, que en apariencia es sólo relativa, no contiene en absoluto nada de empírico, vale decir, nada que dependa de un cuanto como tal; se halla puesta de manera cualitativa por medio de la naturaleza de la fórmula, cuando la diferencia del momento de donde depende la magnitud que debe compararse, es una diferencia de potencia. Como esta diferencia desemboca en *i* y en *i*2, e *i*, que debe todavía al final significar un número, tiene que ser luego representado como un quebrado, resulta que es *en sí y por sí* menor que de modo que resulta superflua y absolutamente fuera *de* lugar la representación de una magnitud *al arbitrio* en la cual pueda tomarse *i.* Precisamente por esto la prueba de la mayor pequeñez no tiene nada que hacer con un infinitamente pequeño, que por lo tanto no tiene que introducirse aquí de ninguna manera.

Aun cuando únicamente debido a su belleza y renombre, hoy día ya olvidado pero bien merecido, quisiera yo todavía citar el método de la tangente de *Descartes,* puesto que éste tiene también una relación con la naturaleza de las ecuaciones, acerca de las cuales, pues, hay que hacer todavía una observación ulterior. Descartes expone este método independiente, donde la determinación lineal requerida es hallada igualmente a partir de la misma función derivada, en su *Geometría* que se ha vuelto por lo demás tan fecunda *(lib. II, pág.356 y sigt. Oeuvres compl., ed. Cousin, tom. V),* mientras enseña en tal obra el gran fundamento de la naturaleza de las ecuaciones y de su construcción geométrica, y del análisis extendido por esta vía igualmente a la geometría en general. El problema toma en Descartes la forma de la tarea de trazar líneas rectas perpendicularmente a cualquier lugar de una curva, por cuyo medio se determina la sub-tangente, etc. Se comprende la satisfacción que él mismo expresa acerca de su descubrimiento, que se refería a un objeto de interés científico universal en aquella época, y que es tan geométrica y por lo tanto está tan alto por encima de los mencionados métodos de meras reglas de sus competidores: *"fose aire que c'est ceci le problème le plus utile et le plus général, non seulement que je sache, mais même que j'aie jamáis Miré de savoir en géométrie".* —Descartes pone como base, para la solución, la ecuación analítica del triángulo rectángulo, que se halla formada por la ordenada del punto de *la* curva en que la línea recta requerida en el problema debe caer perpendicularmente, luego por esta misma [recta], la normal, y en tercer lugar por la parte del eje, que se halla cortada por la ordenada y la normal, es decir, por la subnormal. En base a la conocida ecuación de una curva, se substituye ahora en aquella ecuación del triángulo el valor ya sea

de la ordenada ya de la abscisa; de este modo se tiene una ecuación de segundo grado —y Descartes muestra cómo se reducen aquí aun las curvas, cuyas ecuaciones contienen grados superiores— donde se presenta todavía sólo una de las magnitudes variables, y precisamente en el cuadrado y en la primera potencia —y ésta es una ecuación cuadrática que aparece ante todo como una llamada ecuación impura. Ahora Descartes hace la reflexión, que cuando el punto tomado sobre la curva se representa como punto de intersección de esta curva y de un círculo, este círculo cortará la curva todavía en un otro punto, y entonces se presentan para los dos *x*, que nacen de esto y son desiguales, dos ecuaciones con la misma constante y de la misma forma —o bien en cambio, sólo *una* ecuación con valores desiguales de x. Pero la ecuación se torna sólo una para el *único* triángulo en que la hipotenusa es perpendicular, normal, a la curva, lo cual se representa *así* que los dos puntos de intersección de la curva por medio del círculo se hagan coincidir y se haga por lo tanto que éste [círculo] toque la curva. Pero con esto desaparece también la circunstancia de las *raíces desiguales* de x o de *y* de la ecuación cuadrática. Pero en una ecuación cuadrática de dos raíces iguales el coeficiente del miembro que contiene la incógnita en la primera potencia es el doble de la raíz solamente *única;* ahora bien, esto da una ecuación por cuyo medio se encuentran las determinaciones requeridas. Este procedimiento tiene que considerarse como la conquista genial de una cabeza genuinamente analítica, frente a la cual queda totalmente atrás la proporcionalidad de la subtangente y de la ordenada admitida de manera puramente asertórica con los llamados incrementos de la abscisa y de la ordenada; que deben ser infinitamente pequeños.

La ecuación final, obtenida de la manera indicada, y que iguala el coeficiente del segundo miembro de la ecuación cuadrática con la doble raíz o incógnita, es la misma que se encuentra mediante el procedimiento del cálculo diferencial. Al ser diferenciado $x^2-ax-b = 0$, da la nueva ecuación $2x-a = 0$; o bien $x^3-px-q = 0$ da $3x^2-p = 0$. Pero aquí se presenta la observación, que no se comprende de ninguna manera por sí mismo, que tal ecuación derivada sea también exacta. En una ecuación con dos magnitudes variables, que por el hecho de ser variables no pierden su carácter de magnitudes incógnitas, nace, como se consideró más arriba, sólo una *relación,* en base al simple motivo indicado de que por medio de la sustitución de las funciones de la potenciación en lugar de las potencias mismas, se cambia el valor de ambos miembros de la ecuación, y por sí mismo es todavía incógnito si, aun con valores así alterados, se verifica todavía entre ellos una ecuación. La ecuación $dy/dx=P$ no expresa en absoluto nada más que esto, que *P* es una *relación y* que al *dy/dx* no debe por otro lado atribuirse ningún valor real. Pero acerca de esta relación $=P$ se desconoce todavía igualmente a cuál otra relación sea igual; tal ecuación, la *proporcionalidad,* es la única que le da un valor y un significado. — Como se declaró que este significado, que se llamó la aplicación, se lo aceptó por otra parte, empíricamente, así acerca de las

ecuaciones que aquí consideramos, derivadas por vía de diferenciación, debe saberse por otra parte si tienen raíces iguales, a fin de saber si la ecuación conseguida es todavía exacta. Pero esta circunstancia no se la destaca expresamente en los tratados; se la pone a un lado, en cambio, porque una ecuación con una incógnita, llevada a cero, se halla puesta en seguida = *y*, por cuyo medio entonces en la diferenciación nace sin duda *dy/dx*, vale decir, sólo una relación. El cálculo de las funciones tiene, por cierto, que tratar con funciones de potenciación, o el cálculo diferencial con diferenciales, pero de allí no se sigue todavía por sí, de ninguna manera, que las magnitudes, cuyos diferenciales o funciones de potenciación se toman, tengan que ser ellas mismas también *sólo* funciones de *otras* magnitudes. En la parte teórica, donde se enseña el modo de derivación de los diferenciales, vale decir las funciones de la potenciación, no se piensa sin embargo todavía que las magnitudes, que se enseña a tratar después de tal derivación, tengan que ser, ellas mismas, funciones de otras magnitudes.

Puede aún *destacarse*, con respecto a la omisión de la constante en el diferenciar, que ésta tiene aquí el sentido de que la constante para la determinación de las raíces en el caso de su igualdad es indiferente, en tanto tal determinación se halla agotada por medio del coeficiente del segundo miembro de la ecuación. Como en el ejemplo citado de Descartes la constante es el mismo cuadrado de la raíz, puede por lo tanto ésta ser determinada tanto a partir de la constante, como a partir de los coeficientes —en cuanto que es en general, como los coeficientes, una función de las raíces de la ecuación. En la exposición habitual, la desaparición de las llamadas constantes, vinculadas con los demás miembros sólo mediante + y se produce mediante el simple mecanismo del procedimiento [que consiste en] que, para hallar el diferencial de una expresión compuesta, se otorga sólo un aumento a las magnitudes variables, y se sustrae luego la expresión formada por este medio de la expresión originada. No se dice palabra acerca del sentido de las constantes y de su omisión, en cuanto ellas mismas son funciones y sirven o no según esta determinación.

Con la omisión de las constantes se vincula una observación que puede hacerse acerca de los *nombres* de diferenciación e integración, semejante a la que se hizo ya acerca de las expresiones de finito e infinito, vale decir, que en su determinación está más bien lo contrario de lo que enuncia la expresión. Diferenciar significa poner diferencias; pero mediante el diferenciar se reduce más bien una ecuación a menos dimensiones; mediante la omisión de la constante se quita un momento de la determinación; y como se observó, si las raíces de la magnitud variable son puestas en una igualdad, está *eliminada, pues, la diferencia de ellas*. En la integración, en cambio, tiene que agregarse otra vez la constante; por este medio la ecuación se halla sin duda integrada, pero en el sentido de que se *restablece* la *diferencia* de las raíces anteriormente eliminada, y

lo puesto como igual vuelve a ser diferenciado. —La expresión habitual contribuye a poner en la sombra la naturaleza esencial de la cosa y a colocar todo en un punto de vista subordinado, antes bien extraño a la cosa principal, [que es] por un lado el de la diferencia infinitamente pequeña, del incremento y cosas semejantes, por otro lado el de la simple diferencia en general entre la función dada y la derivada, sin indicar su diferencia específica, vale decir, cualitativa.

Otro campo principal, donde se emplea el cálculo diferencial, es la *mecánica*. Se han mencionado ya ocasionalmente los significados de las diferentes funciones de potencias que se presentan en las ecuaciones elementales del objeto de ella, que es el *movimiento;* aquí voy a tratar el asunto directamente. La ecuación, vale decir, la expresión matemática del movimiento simplemente uniforme: $c=s/t$ o bien $s=ct$, donde los espacios recorridos son proporcionales a los tiempos transcurridos según una unidad empírica c [que representa] la magnitud de la velocidad, no presenta para la diferenciación ningún sentido; el coeficiente c se halla ya completamente determinado y conocido y no puede verificarse ningún desarrollo ulterior de potencias. Se ha recordado ya antes cómo se analiza $s=at^2$, que es la ecuación del movimiento de la caída. El primer miembro del análisis: $ds/dt=2at$ se traduce, en el lenguaje y respectivamente en la existencia, de modo que tenga que ser un miembro de una *adición* (cuya representación hemos descartado desde hace tiempo), o sea una parte del movimiento, y que ésta justamente tenga que competer a la fuerza de inercia, vale decir, a una velocidad simplemente uniforme, de modo que en las partes *infinitamente pequeñas* del tiempo el movimiento sea *uniforme,* pero en las partes finitas del tiempo, esto es, en las que realmente existen, carezca de uniformidad. Sin duda es $fs = 2at;$ y el significado de a y t se conoce por sí mismo, como también [se conoce] que con esto se halla puesta la determinación de la velocidad uniforme de un movimiento. Por ser $a=s/t^2$, es en general $2at=2s/t;$ pero con esto no se sabe en lo más mínimo nada más; sólo la falsa hipótesis de que $2at$ sea una parte del movimiento como de una *suma* da la falsa apariencia de una proposición física. El mismo factor a, que es la unidad empírica -un cuanto como tal- está atribuido a la gravedad; y si se utiliza la categoría de la fuerza de gravedad, tiene que decirse más bien que precisamente todo el s=at2 es el efecto o mejor dicho la ley de la gravedad. Igual [a ésta] es la pro-posición derivada desde $ds/dt=2at$, vale decir, que *si* la gravedad dejara de actuar, el cuerpo, con la velocidad alcanzada al *final* de su caída, recorrería en un tiempo igual a la duración de su caída, un espacio doble del que ha recorrido. —Aún aquí se halla una metafísica por sí torcida. El *final* de la caída o sea el final de una parte de tiempo en que el cuerpo ha caído, es siempre todavía él mismo una parte de tiempo; y si no fuera *ninguna* parte de tiempo, sería entonces *reposo, y* con esto no se admitiría ninguna velocidad. La velocidad puede determinarse sólo según el espacio que ha sido recorrido en una parte de tiempo, y no a su final. —Pero si ahora se hace una aplicación del cálculo diferencial en campos físicos totalmente distintos, donde

no se presenta en absoluto ningún movimiento, como por ejemplo en el comportamiento de la luz (fuera de lo que se llama su transmisión en el espacio) y en las determinaciones de magnitud relativas a los colores, y si aun aquí se llama velocidad la primera función de una función cuadrática, hay que considerar entonces todo esto como un formalismo, todavía más inadmisible, de la ficción de existencia.

El movimiento que se representa por medio de la ecuación *s=a2,* lo encontramos, dice *Lagrange*, en la experiencia de la caída de los cuerpos; el movimiento más simple, después de éste, sería aquél cuya ecuación fuese $s=ct^3$*;* pero la naturaleza no muestra ningún movimiento de esta especie; y nosotros no sabemos qué es lo que podría significar el coeficiente *c.* Si esto está bien así en cambio se da entonces un movimiento cuya ecuación es s^3=at2 -que es la ley de Kepler respecto al movimiento de los cuerpos del sistema solar. Lo que tiene que significar aquí la primera función derivada 2at/3s2 etc. y la ulterior mane-ra directa de tratar esta ecuación mediante la diferenciación, y el desarrollo de las leyes y determinaciones de aquel movimiento absoluto desde *este punto de partida*, [todo esto] debería aparecer en cambio como un problema muy interesante, donde el análisis se mostraría en su resplandor más digno.

De este modo la aplicación del cálculo diferencial a las ecuaciones elementales no ofrece de por sí ningún interés *real; y* el interés formal procede del mecanismo universal del cálculo. Pero conserva otro significado la descomposición del movimiento en relación a la determinación de la trayectoria. Cuando ésta es una curva y su ecuación contiene potencias superiores, se precisan los tránsitos desde las funciones rectilíneas [consideradas] como funciones de la potenciación a las potencias mismas; y en tanto aquéllas hay que conseguirlas a partir de la ecuación originaria del movimiento, que contiene el factor tiempo, mediante la eliminación del tiempo, hay que rebajar a la vez éste [factor] a las funciones inferiores de desarrollo, de donde aquellas ecuaciones de determinación lineal deben ser conseguidas. Este aspecto lleva al interés de la otra parte del cálculo diferencial.

Lo [expresado] hasta ahora ha tenido la finalidad de destacar y establecer la simple determinación específica del cálculo diferencial, y de presentarla en algunos de sus ejemplos elementales. Esta determinación ha mostrado que consiste en lo siguiente: que a partir de una ecuación de funciones de potencias sea hallado el coeficiente del miembro de desarrollo que es la llamada primera función, y sea presentada la *relación* que ésta constituye, en momentos del objeto concreto; y que mediante su ecuación, así alcanzada entre las dos relaciones, sean determinados estos momentos mismos. Hay que considerar también, brevemente, acerca del principio del *cálculo integral,* qué es lo que resulta de su aplicación para su determinación específica concreta. El examen de este cálculo ha sido ya simplificado y determinado más exactamente, por el hecho de que no se lo toma ya como *método de adicionamiento,* tal como se lo había llamado en oposición al diferencial, donde el aumento vale como el elemento esencial, por lo cual aparecía también en conexión esencial con la forma de la serie. El problema de este cálculo es ante todo el [problema] teórico o antes bien formal, como el [problema] del cálculo diferencial, pero es notoriamente el inverso de éste. Se parte aquí de una función que se considera como *derivada,* como el coeficiente del miembro próximo, originado a partir del desarrollo de una ecuación, que es empero todavía desconocida; y a partir de ella hay que encontrar la función originaria de las potencias. Aquella función que en el orden natural del desarrollo tiene que considerarse como originaria, es aquí derivada, y aquélla que antes se consideraba como derivada es aquí la función dada o en general aquélla de donde hay que empezar. Pero el elemento formal de esta operación parece ser ya ahora proporcionado por el cálculo diferencial, en tanto se halla determinado en general en esto el tránsito y la relación desde la función originada hacia la del desarrollo. Sí en esto tiene que recurrirse por necesidad en muchos casos a la *forma de la serie,* en parte para establecer la función de donde hay que partir, pero en parte para realizar el tránsito desde aquélla hacia la función originaria, hay que sostener, ante todo, que esta forma, como tal, no tiene inmediatamente nada que hacer con el principio particular del integrar.

Pero ahora aparece como otra parte del problema del cálculo con respecto a la operación formal, la *aplicación* de ésta. Éste es ahora justamente el problema, esto es el de conocer el *significado,* en el sentido mencionado arriba, que tiene la función originaria de la función dada, considerada como función primera de un objeto particular. Aun esta doctrina podría parecer ya totalmente agotada en sí en el cálculo diferencial; sin embargo interviene una circunstancia ulterior, que no permite que la cosa sea tan simple. Vale decir que cuando ha ocurrido, en este cálculo, que mediante la primera función de la ecuación de una curva se ha alcanzado la relación, que es una [relación] lineal, ya se sabe, con esto, que la integración de esta relación da la ecuación de la curva en la relación entre la abscisa y la ordenada. O bien si se hubiera dado la ecuación para el plano de una curva, entonces el cálculo diferencial ya habría debido enseñar, acerca del significado de la primera función de tal ecuación, que esta función representa la ordenada como función de la abscisa, y con esto la ecuación de la curva.

Pero ahora la cuestión es la siguiente: cuál de los momentos de determinación del objeto se halla *dado* en la ecuación misma. Porque el tratamiento analítico puede tomar el punto de partida sólo del dato, y de allí pasar luego a las demás determinaciones del objeto. No se halla, por ejemplo, dada en la ecuación de la curva misma la ecuación de una superficie de la curva, ni acaso la del cuerpo engendrado por su rotación, ni tampoco la de un arco de ella, sino sólo la relación entre la abscisa y la ordenada. Los tránsitos desde aquellas determinaciones hacia esta ecuación misma no pueden por lo tanto ya ser tratados en el cálculo diferencial; se halla reservada al cálculo integral [la tarea de] encontrar tales relaciones.

Pero además se ha mostrado que la diferenciación de la ecuación de múltiples magnitudes variables da la potencia de desarrollo o el coeficiente diferencial, no como una ecuación sino como una relación; el problema es entonces el de asignar para esta relación, que es la función *derivada,* un segundo momento entre los del objeto, que sea igual a aquél. Al contrario el objeto del cálculo integral es la *relación* misma entre la función *originaria* y la *derivada,* la que debe ser dada aquí; y el problema consiste en asignar el significado de la función originaria, que debe encontrarse, en el objeto de la primera función dada. O más bien, en tanto se halla declarado ya como el *problema* este *significado,* por ejemplo el plano de una curva, o la curva que debe rectificarse, representada como rectilínea, etc. [este problema consiste en] mostrar que tal determinación se la encuentra mediante una función originaria, y [mostrar] cuál es el *momento* del objeto que debe ser tomado *por este fin como función de origen* de la función [derivada].

Ahora bien el método ordinario, que emplea la representación de la diferencia como la de un infinitamente pequeño, toma para sí la cosa más fácil. Para la cuadratura de las curvas, pues, toma un rectángulo infinitamente pequeño, un producto de la ordenada en el elemento, vale decir, lo infinitamente pequeño de la abscisa, por el trapecio, que tiene como uno de sus lados el arco infinitamente pequeño, opuesto a aquél infinitamente pequeño de la abscisa. El producto ahora se integra en el sentido que el integral tiene que dar la suma de los infinitamente múltiples trapecios, es decir, la superficie plana cuya determinación se desea, esto es, la magnitud *finita* de aquel elemento de la superficie plana. Igualmente, a partir de los infinitamente pequeños del arco y de la ordenada y abscisa del arco correspondientes a esto, forma un triángulo rectángulo, donde el cuadrado de aquel arco es igual a la suma de los cuadrados de los dos otros infinitamente pequeños cuya integración da *el* arco como un [arco] finito.

Este procedimiento tiene por supuesto el descubrimiento universal, que sirve de base a este campo del análisis [y lo tiene] aquí de manera tal que la curva cuadrada, el arco rectificado, etc., se hallan dados hacia una cierta función, por la ecuación de la curva, *en la relación de la llamada función originaria* hacia la *derivada.* Se trata, pues, de saber cuándo una cierta parte de un objeto matemático (por ejemplo de una curva) es tomada como la función derivada, y cuál otra parte del mismo [objeto] es expresada por la función originaria correspondiente. Se sabe que, cuando la función de la *ordenada*, dada por la

ecuación de la curva, es tomada como *función derivada*, la función originaria relativa es la expresión de magnitud del *área* de la curva recortada por esta ordenada, y que cuando se toma una *cierta determinación tangencial* como función derivada, la función originada de ésta expresa la magnitud del *arco* perteneciente a esta determinación tangencial, etc. Pero el método que emplea lo infinitamente pequeño y la operación mecánica que se efectúa con él se ahorran [el trabajo] de conocer y demostrar que ahora forman una proporción estas dos relaciones [indicadas arriba], la una de una función originaria hacia la derivada y la otra de las magnitudes de dos partes o circunstancias del objeto matemático. El mérito propio de *la* inteligencia aguda consiste en haber descubierto, basándose en los resultados ya conocidos aquí por otra parte, que hay ciertos lados de un objeto matemático que están en la relación de función originaria y de derivada, y [en haber determinado] cuáles son ellos.

De estas dos funciones es la derivada, o, como se la ha determinado, la función de la potenciación, la que es *dada* aquí en este cálculo, relativamente y frente a la originaria, como la que sólo debe encontrarse en base a la otra, por medio de la integración. Sin embargo, ella no está dada inmediatamente, ni está ya dado por sí cuál parte o determinación del objeto matemático tenga que considerarse como la función derivada a fin de encontrar, mediante su reducción a la originaria, la otra parte o determinación cuya magnitud requiere el problema. El método habitual que, como se dijo, representa en seguida como infinitamente pequeñas, y en la forma de funciones derivadas, ciertas partes del objeto, que en general se dejan determinar por medio de la diferenciación, conforme a la ecuación del objeto dada originariamente (—como las abscisas y ordenadas infinitamente pequeñas, para la rectificación de una curva—) —toma para este fin [partes] tales, que se dejan poner en una conexión con el objeto del problema (el arco, en el ejemplo citado), que igualmente se halla representado como infinitamente pequeño. [Esta conexión tiene que ser tal] que se halle establecida en la matemática elemental, y que por su medio, cuando son conocidas aquellas partes, sea determinada también ésta, cuya magnitud es la que debe encontrarse. De este modo los tres infinitamente pequeños mencionados se hallan para la rectificación puestos en la conexión de la ecuación del triángulo rectángulo; y para la cuadratura se halla puesta la ordenada en la conexión de un producto con la abscisa infinitamente pequeña, en tanto una superficie en general se toma aritméticamente como un producto de líneas. El tránsito desde este llamado elemento de la superficie, del arco, etc., hacia la magnitud de la superficie, del arco, etc., mismos, vale pues sólo como el subir desde la expresión infinita hacia la finita, o sea hacia la suma de la infinita multiplicidad de elementos de los que debe consistir la magnitud requerida.

Puede por lo tanto sólo superficialmente decirse que el cálculo integral es simplemente el problema inverso (sin embargo en general más difícil) que el del cálculo diferencial. El interés *real* del cálculo integral se dirige más bien exclusivamente hacia la relación entre la función originaria y la derivada, en los objetos concretos [considerados] en su relación mutua.

Lagrange ha profundizado igualmente esta parte del cálculo por encima de [la costumbre de] poner a un lado la dificultad del problema, de la manera expeditiva de aquellas admisiones directas. Contribuirá a la aclaración de la naturaleza de la cosa, el presentar mayores detalles de su procedimiento de acuerdo a unos pocos ejemplos. Este procedimiento se propone precisamente la tarea de *demostrar* por sí que entre determinaciones particulares de un todo matemático, por ejemplo una curva, se verifica una relación de la función originaria hacia la derivada. Pero esto no puede ser realizado de manera directa en este campo, debido a la naturaleza de la misma relación, que en el objeto matemático pone en conexión líneas curvas con rectas, dimensiones lineales y funciones de éstas con dimensiones de superficies planas y funciones de ellas etc., y por lo tanto [pone en conexión] *diferencias cualitativas.* La determinación, de este modo, puede concebirse sólo como el término medio entre un *mayor y* un *menor.* Con esto, sin duda, vuelve a introducirse de por sí la forma de un *incremento* con un *más* y un *menos*, *y* el vivaz: *développons* (desarrollamos), está en su lugar; pero ya anteriormente se habló de cómo los incrementos tienen aquí sólo un significado aritmético, finito. Entonces desde el desarrollo de aquella condición que la, magnitud a determinar es mayor que uno de los límites fácilmente determinable y menor que el otro—se deduce, por ejemplo, que la función de la ordenada es la primera función derivada con respecto a la función del área.

La rectificación de las curvas, tal como fue indicada por *Lagrange,* dado que éste procede a partir del principio de Arquímedes, tiene el interés de intuir la *traducción* del método de Arquímedes en el principio del moderno análisis, lo cual permite dirigir una mirada en el interior y en el sentido verdadero de la o peración, que de la otra manera se efectúa mecánicamente. La manera del procedimiento es necesariamente análoga a la recién indicada. El principio de Arquímedes —que el arco de una curva es mayor que su cuerda y menor que la suma de dos tangentes trazadas en los puntos finales del arco, en cuanto que éstas son contenidas entre estos puntos y su punto de intersección— no da ninguna ecuación directa. El traslado de aquella determinación fundamental de Arquímedes a la moderna forma analítica consiste en el hallazgo de una expresión que sea por sí una simple ecuación fundamental, mientras que aquella forma [de Arquímedes] establece sólo la *exigencia* de proceder al infinito entre un demasiado grande y un demasiado pequeño que se han determinado en cada caso; proceso que da siempre otra vez sólo un nuevo demasiado grande y un nuevo demasiado pequeño, sin embargo en límites siempre más restringidos. Mediante el formalismo de lo infinitamente pequeño, está puesta en seguida la ecuación $dz2=dx2+dy^2$. La exposición de Lagrange, al proceder desde la base indicada, muestra en cambio que la magnitud del arco es la función originaria con respecto a una derivada, cuyo miembro particular es él mismo una función de la relación de una derivada hacia la originaria de la ordenada.

Como en el procedimiento de *Arquímedes* tal como más tarde en el tratamiento *kepleriano* de objetos estereométricos, se da la representación de lo infinitamente pequeño, se lo ha citado muy a menudo como una autoridad en favor del empleo que se hace de esta representación en el cálculo diferencial, sin que se destacara lo que tiene de particular y diferente. Lo infinitamente pequeño significa ante todo la negación del cuanto como tal cuanto, vale decir de una llamada expresión *finita*, de la determinación completa, como la tiene el cuanto como tal. Igualmente en los sucesivos y afamados métodos de *Valerio* [23], *Cavalieri* y otros, que se fundamentan en la consideración de las *relaciones* de objetos geométricos, la determinación fundamental consiste en que el *cuanto,* como tal, de las determinaciones que se consideran en primer lugar sólo en la relación, se ha puesto a un lado para este fin, y éstas [determinaciones] deben tomarse por lo tanto como un *no-grande.* Pero por una parte no resulta conocido ni destacado con esto el elemento *afirmativo* en general, que está tras la determinación simplemente negativa, y que se ha presentado más arriba abstractamente como la determinación *cualitativa* de magnitud, y como aquélla que de modo más determinado se halla en la relación potencial. —Pero por otra parte aquéllos [métodos] también debieron a su vez fundarse en la determinación general y negativa del mismo infinitamente pequeño y ser derivados de ella, en tanto esa relación [potencial] misma comprende en sí a su vez una multitud de relaciones determinadas con mayor precisión, como la de una potencia y de su función de desarrollo. En la exposición ya señalada de Lagrange, precisamente, se muestra el [elemento] afirmativo determinado que está en la manera de desarrollo del problema [propia] de Arquímedes y con esto se ha dado el justo límite al procedimiento al que afecta un traspasar ilimitado. La magnitud del descubrimiento moderno por sí mismo y su capacidad de solucionar problemas que anteriormente no podían tratarse, y de manejar de una manera simple los ya factibles de solución, tiene que ponerse sólo en el descubrimiento de la relación de la originaria hacia las llamadas derivadas, y de las partes que en un todo matemático están en una tal relación. Las citas efectuadas pueden bastar para el fin de destacar el carácter peculiar de la relación de magnitudes que es el objeto de la forma especial de cálculo que está en discusión. Estas citas pudieron limitarse a problemas simples y a las maneras de su solución; y no hubiera sido oportuno para la determinación conceptual, que sólo teníamos que tratar aquí, ni hubiera estado en la posibilidad del autor, el examinar todo el ámbito de la llamada aplicación del cálculo diferencial y del integral, y completar, mediante la reducción de todos los problemas y sus soluciones a tal principio, la inducción de cómo en la base de ellos está el principio mencionado. Pero lo que se ha alegado ha mostrado de manera suficiente que, así como cada particular manera de calcular (operación) tiene por objeto una particular determinación o relación de

---

[23] VALERIUS, LUCAS, + 1618 en Roma, llamado por Galilei el Arquímedes de su época: *De quadraturaparabolaeper simplex failsum.*

magnitudes, y tal condición constituye el adicionar, multiplicar, elevar a potencias y extraer las raíces, el cálculo con logaritmos, las series, etc., lo mismo [ocurre con] el cálculo diferencial e integral. Por lo pertinente a este cálculo podría ser el nombre más apropiado el de relación entre una función potencial y la función de su desarrollo o potenciación, porque está más cerca de la intuición de la naturaleza de la cosa. Sin embargo, así como se utilizan en general en este cálculo igualmente las operaciones conformes con las otras relaciones de magnitudes, como el adicionar, etc., así también se aplican las relaciones de logaritmos, de círculos y de series, especialmente con el fin de volver más manuables las expresiones a los fines de las operaciones requeridas de deducción de las funciones originarias a partir de las funciones de desarrollo. El cálculo diferencial e integral tiene de común por cierto con la forma de las sedes el interés más próximo de determinar las funciones de desarrollo que se llaman en las series los coeficientes de los miembros; pero mientras en aquel cálculo el interés se dirige sólo a la relación de la función originaria hacia el más próximo coeficiente de su desarrollo, en la serie en cambio se quiere presentar una suma en la multitud de los miembros ordenados según las potencias provistas de aquellos coeficientes. El infinito que se presenta en la serie infinita [y que es] la expresión indeterminada de lo negativo del cuanto en general, no tiene nada de común con la determinación afirmativa que se halla en el infinito de aquel cálculo. Igualmente lo infinitamente pequeño, como el *incremento,* por cuya mediación el desarrollo cae en la forma de la serie, es sólo un medio extrínseco para el desarrollo, y su llamada infinitud no tiene otro significado sino el de no tener ningún otro [significado] absolutamente, sino el de semejante medio. La serie, por no ser ella misma en realidad lo que se busca, lleva consigo un *demasiado,* cuya eliminación constituye otra vez el trabajo superfluo. Por este trabajo está igualmente oprimido el método de *Lagrange,* que ha vuelto a asumir preferentemente la forma de la serie; si bien es éste el medio por el cual en lo que se llama la *aplicación* se pone de relieve la verdadera peculiaridad, en tanto se indica directamente -sin introducir a la fuerza *en los objetos* las formas de *dx*, *dy*, etc. -aquella parte a la cual compete en ellos la determinación de función derivada (o de desarrollo), y de este modo se muestra que no es la forma de la serie lo que aquí se trata[24].

---

[24] En la crítica citada *(Jahrbuch für Wissenschaft Kritik,* t. II, 1827, N° 155, pág. 6 y sigts.) se hallan declaraciones interesantes de uno profundamente docto en la materia, el señor *Spehr*,* citadas desde sus *nuevos principios del cálculo de las fluxiones (Neuen* Prinzipien *des Fluentenkalkuls),* Brunswick, 1826, que se refieren precisamente a una circunstancia que contribuiría esencialmente a la oscuridad y falta de carácter científico en el cálculo diferencial, y coinciden con lo dicho arriba acerca de la relación general de la *teoría* de este. cálculo. "No se han separado del propio cálculo diferencial" (se dice allí) *«investigaciones* puramente *aritméticas,* que por cierto tienen relación con el cálculo diferencial en primer lugar entre todas las semejantes; antes bien estas investigaciones se han tomado (como lo hace *Lagrange)* por la cosa *misma,* mientras se consideró a ésta sólo como una *aplicación* de ellas. Estas

NOTA 3

AUN OTRAS FORMAS RELACIONADAS CON LA DETERMINACIÓN CUALITATIVA DE MAGNITUDES

Lo infinitamente pequeño del cálculo diferencial está en su sentido afirmativo como la determinación *cualitativa* de magnitud y ya se mostró de manera más particular, acerca de ésta, que se presenta en este cálculo como determinación de potencia no sólo en general, sino como la determinación particular de la relación de una función de potencia hacia la potencia del desarrollo. Pero la determinación cualitativa se halla aún en una forma ulterior, y por decirlo así, más débil; y en esta nota debemos todavía considerar esta forma así como también el empleo de lo infinitamente pequeño vinculado con ella, y el significado de éste en tal empleo.

Hay que recordar primeramente en este respecto y en tanto procedemos a partir de lo que antecede, que las diferentes determinaciones potenciales surgen ante todo del aspecto *analítico,* así que son solamente formales y totalmente *homogéneas,* en cuanto significan *magnitudes numéricas,* que, como tales, no tienen entre ellas aquella diferencia cualitativa. Pero en su aplicación a objetos especiales, la relación analítica se muestra totalmente en su determinación cualitativa, como tránsito de las determinaciones lineales a las superficiales, de las rectilíneas a las curvilíneas, etc. Esta aplicación además implica que los objetos espaciales, dados según su naturaleza en forma de magnitudes *continuas,* se hallan concebidos de manera *discontinua,* y por lo tanto la superficie como una multitud de líneas, la línea como una multitud de puntos, etc. Esta resolución presenta el único interés de determinar por sí misma los puntos en que se halla

---

investigaciones aritméticas comprenden en sí las reglas de la diferenciación, la derivación del teorema de Taylor, etc., antes bien los mismos diferentes métodos de integración. Es *totalmente inverso el caso;* son precisamente aquellas *aplicaciones* las que constituyen el *objeto* del *propio* cálculo diferencial, y en cambio éste *presupone* todos aquellos desarrollos y operaciones aritméticos como procedentes del análisis." —Se ha mostrado [arriba] cómo en *Lagrange* la separación entre la llamada aplicación y el procedimiento de la parte general, que procede a partir de la serie, sirve precisamente para llevar a la evidencia el *asunto peculiar* del cálculo diferencial Pero en las interesantes intuiciones del autor, de que precisamente las llamadas *aplicaciones* son lo que constituye el *objeto* del *propio* cálculo diferencial, hay que asombrarse que constituye se haya dejado llevar hacia la metafísica formal (de la que habla él allí mismo) de las magnitudes *continuas,* del *devenir,* del fluir, etc., y que haya querido aún aumentar tal lastre con otro nuevo. Estas determinaciones son *formales,* pues son sólo categorías generales que precisamente no ofrecen lo *específico de la cosa,* que debía conocerse y abstraerse conforme a las doctrinas concretas y a las aplicaciones.

* SPEHR, FRIEDRICH WILHELM, 1799-1833, matemático en Brunswick; *Vollständiger, Lehrbegriff der reinen Kombinationslehre,* 1824.

resuelta la línea, las líneas en que se resuelve la superficie, etc., a fin de poder proceder desde tal determinación de manera analítica, esto es, propiamente aritmética. Estos puntos de partida son los *elementos* para las determinaciones de magnitud que deben hallarse, de los cuales hay que deducir la función y la ecuación para lo *concreto,* que es la magnitud *continua.* Para los problemas donde se muestra preferentemente el interés de emplear este procedimiento, se requiere, para el *punto de partida, algo determinado por sí mismo, frente* a la marcha que es indirecta, en tanto puede al contrario empezar sólo con *límites* entre los que se halle lo determinado por sí, y hacia donde [la marcha] proceda como hacia su *fin.* El resultado va a parar en ambos métodos a la misma conclusión, cuando se logra encontrar sólo la ley del ulterior determinarse progresivo, sin poder alcanzar la determinación perfecta requerida, esto es, la llamada determinación finita. Se atribuye a *Kepler* el honor de haber tenido el primero la idea de aquella inversión de la marcha, y de haber convertido lo discontinuo en punto de partida. Su explicación del modo como entiende él la primera proposición de la medición del círculo según *Arquímedes,* lo expresa de manera simple. La primera proposición de Arquímedes, como se sabe, es que el círculo es igual a un triángulo rectángulo uno de cuyos catetos es igual al semidiámetro, y el otro a la circunferencia del círculo. En tanto Kepler entiende el sentido de esta proposición de modo que la *periferia* del círculo tenga tantas partes como *puntos,* es decir, infinitamente múltiples, de las que cada una puede considerarse como la base de un triángulo isósceles, etc., así expresa la *resolución* de lo *continuo,* en la forma de lo *discontinuo.* La expresión del *infinito* que se presenta aquí, se halla todavía muy lejos de la determinación que debe tener en el cálculo diferencial. —Si se ha encontrado ahora una determinación o función para tales discontinuos, entonces éstos deben además ser recogidos junta y esencialmente como elementos de lo continuo. Pero como una suma de puntos no da una línea, ni una suma de líneas da una superficie, los puntos se hallan *ya en seguida* tomados como lineales, tal como las líneas se hallan tomadas como superficiales. Sin embargo, puesto que aquellos lineales no *deben* a la vez *ser* todavía *líneas,* lo cual serían si se los tomara como cuantos, así se hallan representados como *infinitamente pequeños.* Lo *discontinuo* es apto sólo para una recolección *exterior,* donde los momentos conservan el sentido de los unos discontinuos; el traspaso analítico a partir de ellos se realiza sólo hacia la *suma;* no es a la vez el traspaso geométrico desde el *punto* hacia la *línea* o desde la línea hacia la superficie, etc.; al elemento que tiene su determinación como punto o como línea, se le da por lo tanto al mismo tiempo también la cualidad de línea a aquél, y la de superficie a ésta, y con esto la suma [de los puntos] como de pequeñas líneas resulta una línea, la [de las líneas] como de pequeñas superficies resulta una superficie.

La necesidad de lograr este momento del traspaso cualitativo y de recurrir por esto a lo *infinitamente pequeño,* debe considerarse como el manantial de todas las

representaciones que, mientras deberían allanar aquella dificultad, son en sí mismas la dificultad más grave. Para volver innecesaria esta ayuda, deberíase poder mostrar que en el mismo procedimiento analítico, que aparece como un simple *adicionar,* está ya contenido de hecho un *multiplicar*. Pero en tal respecto se introduce una nueva suposición, que constituye la base en esta aplicación de relaciones aritméticas a las figuraciones geométricas; vale decir, que el multiplicar aritmético sea también para la determinación geométrica un tránsito hacia una dimensión superior —que la multiplicación aritmética de magnitudes, que según sus determinaciones espaciales son *líneas*, sea a la vez una producción de lo lineal hacia una *determinación superficial;* así 3 veces 4 pies lineales dan 12 pies lineales, pero 3 pies lineales multiplicados por 4 pies lineales dan 12 pies superficiales, y precisamente pies cuadrados, en tanto la unidad es la misma en ambos [tomados] como magnitudes discontinuas. La *multiplicación* de *líneas* por *líneas* se presenta ante todo como algo absurdo, en tanto la multiplicación se refiere en general a números, vale decir que es un cambio de [elementos] tales que son *totalmente homogéneos* con el [resultado] a que pasan, esto es el *producto, y* cambian sólo su *magnitud.* Al contrario, lo que se llamó multiplicarse de la línea como tal con la línea —se lo llamó *ductus lineae in lineam,* tal como *plani in planum,* y también *ductus puncti in lineam* no es solamente un cambio de magnitud, sino de ésta como *determinación cualitativa de la espacialidad*, es decir, como dimensión. El transformarse de la línea en superficie tiene que concebirse como un *salir fuera de si* efectuado por ella, tal como el salir fuera de sí del punto es la línea, y el de la superficie es un espacio total. Es esto lo mismo que representarse que el *movimiento* del punto sea la línea, etc.; pero el movimiento encierra la determinación temporal, y aparece así en aquella representación más bien sólo como un cambio accidental y exterior de la situación. Pero hay que tomar [en consideración] la determinación conceptual, que se ha expresado como un salir-fuera-de- sí —esto es, el cambio cualitativo, el que aritméticamente es un multiplicarse de la unidad (como del punto, etc.) en el monto (esto es, la línea, etc.). —Puede además observarse aún que en el salir-fuera-de-sí de la superficie, que aparecería como un multiplicarse de una superficie por una superficie, se nos presenta el aparecer de una diferencia entre la formación del producto aritmético y la del geométrico, en el sentido de que el salir-fuera-de-sí de la superficie como *ductus plani in plannum,* daría aritméticamente una multiplicación de la determinación de dos dimensiones por otra de tal especie, y por lo tanto un producto de cuatro dimensiones; pero este oroducto por la determinación geométrica se halla rebajado a tres. Si de un lado el número, porque tiene por su principio el uno, da la determinación firme para lo cuantitativo exterior —su producir es en igual medida formal; 3.3, tomado como determinación numérica, al formar el producto de sí mismo 3.3 X 3.3; pero la misma magnitud, al formar el producto como determinación de superficie, se halla detenida en 3.3.3, porque el espacio, representado como un salir fuera a partir del punto, esto es, del límite solamente abstracto, tiene su verdadero límite, como determinación *concreta*, a partir de la línea, en la tercera dimensión. La

diferencia indicada podría mostrarse provista de eficacia con respecto al movimiento libre, donde un aspecto, el espacial, está bajo la determinación geométrica (en la ley de Kepler s^{3}:t 2), y el otro, el aspecto temporal, está bajo la determinación aritmética.

Puede ahora, sin observaciones ulteriores, resultar evidente por sí mismo cómo el aspecto cualitativo que se considera aquí, es diferente del objete de la nota anterior. En ella lo cualitativo se hallaba en la determinación de potencia; aquí es lo mismo que lo infinitamente pequeño [considerado] sólo como factor aritméticamente, frente al producto, o sea como punto frente a la línea, línea frente a la superficie, etc. Ahora bien, el traspaso cualitativo que hay que efectuar, desde lo discontinuo [considerado] como aquello en lo que se representa resuelta la magnitud continua, hacia lo continuo, se halla efectuado como un adicionar.

Pero aparece que la pretendida simple adición contiene de hecho en sí misma una multiplicación, y por lo tanto el traspaso de la determinación lineal a la superficial; y esto aparece de modo más simple en la manera como por ejemplo se muestra que el contenido superficial de un trapecio es igual al producto de la suma de las dos líneas paralelas opuestas por la media altura. Esta altura se representa sólo como el *monto* de una multitud de magnitudes *discontinuas*, que deben ser adicionadas. Estas magnitudes son líneas que yacen paralelamente entre aquellas dos paralelas que las limitan; hay una multiplicidad infinita de ellas, pues deben constituir la superficie; pero son líneas, que por lo tanto, a fin de ser algo superficial, deben al mismo tiempo estar puestas con la negación. A fin de evitar la dificultad de que una suma de líneas tenga que dar una superficie se admiten en seguida líneas como superficies, pero a la vez como *infinitamente sutiles,* pues tienen su determinación sólo en el [carácter] lineal de los límites paralelos del trapecio. Como paralelas y limitadas por la otra serie par de los lados rectilíneos del trapecio, pueden representarse como los miembros de una progresión aritmética, cuya diferencia es la misma en general, pero no necesita ser determinada, y cuyo primer y último miembro son aquellas dos paralelas. La suma de tal serie es notoriamente el *producto* de aquellas paralelas por la mitad del *monto* de los miembros. Este último cuanto se lo llama *cuanto* sola y absolutamente en relación con la representación de la infinita multiplicidad de las líneas, y es en general la determinación de magnitud de un *continuo,* es decir, de la *altura.* Claro que lo que se llama suma, es a la vez un *ductus lineae in linean',* un multiplicarse del lineal con lineal, y, de acuerdo con la determinación indicada arriba, es un surgir de lo superficial. En el caso más simple, de un rectángulo *ab* en general, cada uno de los dos factores es ahora una magnitud simple; pero ya en el ejemplo ulterior, también elemental, del trapecio, sólo uno de los factores es lo simple de la mitad de la altura, y en cambio el otro se halla determinado por medio de una progresión. Es igualmente un lineal, pero cuya determinación de magnitud es más complicada; y dado que esta determinación no puede ser expresada sino por medio de una serie, el interés desde el punto de vista analítico, esto es aritmético, significa sumarla. Pero el momento geométrico consiste allí en

la multiplicación, que es el aspecto cualitativo del traspaso de la dimensión de la línea hacia la superficie; uno de los factores ha sido tomado de manera *discontinua* sólo para la determinación aritmética del otro, y por sí mismo es, tal como éste, la magnitud de un lineal.

El procedimiento de representarse superficies como sumas de líneas, se utiliza empero a menudo aún donde no se efectúa una multiplicación como tal para lograr el resultado. Esto ocurre allí donde no se trata de asignar la magnitud como cuanto en la ecuación, sino en una proporción. Hay por ejemplo una manera conocida de mostrar que la superficie de un círculo está con respecto a la superficie de una elipse, cuyo eje mayor sea el diámetro de aquel círculo, en la misma relación que está el eje mayor con respecto al pequeño, si cada una de estas superficies se toma como la *suma* de las *ordenadas* que le pertenecen. Cada ordenada de la elipse se relaciona con la correspondiente del círculo como el eje menor con el mayor: por lo tanto, se concluye, están en tal relación mutua también las *sumas* de las ordenadas, es decir, las *superficies.* Aquéllos que quieren evitar en este caso la representación de las superficies como sumas de líneas, convierten con el expediente habitual, totalmente superfluo, las ordenadas en *trapecios* de amplitud infinitamente pequeña; y puesto que la ecuación es sólo una proporción, sólo uno de los dos elementos lineales de la superficie entra en comparación. El otro, el eje de las abscisas, se lo toma en la elipse y el círculo como igual, por lo tanto como factor de una determinación aritmética de magnitud igual a 1; y la proporción, por ende, sólo se hace depender de la relación de un momento determinante. Para la *representación* de la superficie se precisan las dos dimensiones, pero la *determinación de magnitud,* tal como tiene que asignarse en aquella proporción, compete sólo a *un único* momento. Por lo tanto el plegarse a la representación o ayudarla con el agregar la representación de *suma* a este *único* momento, constituye verdaderamente un desconocimiento de aquello donde está en este caso lo importante para la determinación matemática.

Lo que se ha explicado aquí contiene también el criterio para el método anteriormente mencionado, de los *indivisibles* de Cavalieri, que con esto resulta igualmente justificado y no necesita del recurso de lo infinitamente pequeño. Estos indivisibles son líneas cuando él considera la superficie, o bien son cuadrados o superficies circulares cuando considera una pirámide o un cono, etc. La línea fundamental tomada como determinada y la superficie fundamental las llama la *regla;* es la *constante, y* en relación a una serie es el primero o el último miembro de ella; con ella se consideran paralelos aquellos indivisibles, y por lo tanto se consideran en igual determinación con respecto a la figura. La proposición fundamental universal de Cavalieri es ahora *(Exerc. Geometr. VI., y* la obra posterior: *Exerc. I, p. 6)* la siguiente: "que todas las figuras, tanto planas como sólidas, están en la *relación* de todos sus indivisibles, y éstos se comparan entre ellos colectivamente, y, si tuviere lugar en ellos una relación común, distributivamente". Para este fin compara Cavalieri en las figuras constituidas de *iguales* base y altura, las relaciones de las líneas que son trazadas paralelamente a

la base y *a igual distancia* de ella; tales líneas tienen todas una sola y la misma determinación y constituyen todo su contenido. De esta manera Cavalieri demuestra, por ejemplo, hasta la proposición elemental, que los paralelogramos de igual altura están [entre ellos] en la [misma] relación que sus bases; cada serie par de líneas, trazadas a igual distancia de la base y paralelas con ella, en ambas figuras, está en la misma relación que las bases, y por ende [así están] las figuras enteras. De hecho las líneas no constituyen el contenido de las figuras como *continuas,* pero [constituyen] su contenido en tanto debe ser *determinado* aritméticamente; lo lineal es su elemento, por cuyo medio sólo debe ser concebida su determinación.

Nos vemos aquí llevados a reflexionar sobre la diferencia que se verifica con respecto a aquello en que cae la *determinación* de una figura, es decir, si se halla constituida aquí como la *altura* de la figura, o bien constituye un *límite exterior.* En tanto está como *límite exterior,* se concede que a la igualdad o bien a la relación de los límites *sigue,* para decirlo así, la *continuidad* de la figura; por ejemplo la igualdad de las figuras que se *cubren* reposa en esto, que se cubren las líneas que las terminan. Pero en los paralelogramos de igual altura y base, sólo esta última determinación representa un límite exterior; y la altura (no el *paralelismo* en general) sobre la cual reposa la *segunda determinación fundamental* de las figuras, esto es, su *relación,* lleva consigo un segundo principio de determinación [que se agrega] a los límites exteriores. La demostración *euclídea* de la igualdad de los paralelogramos que tienen iguales la altura y la base, los reduce a triángulos, es decir, a continuos *terminados exteriormente.* En la demostración de Cavalieri [fundada] ante todo en la proporcionalidad de los paralelogramos, el límite es en general la *determinación de magnitud como tal,* que se halla explicada como tomada en cada serie par de líneas, que sean trazadas a igual distancia en ambas figuras. Estas líneas iguales o que están en igual relación con la base, tomadas *colectivamente,* dan las figuras que están en igual relación. La representación de un *agregado* de líneas va contra la continuidad de la figura; sin embargo, la consideración de las líneas agota por completo la determinación de que se trata. Cavalieri da una amplia respuesta a la dificultad, como si la representación de los indivisibles llevara consigo la obligación de comparar según el *monto* infinitas líneas o superficies *(Geom., lib.IIprop.I Schol.);* él establece correctamente la diferencia !destacando] que no compara el *monto* de aquéllas [líneas o superficies], que no conocemos -vale decir, que antes bien, según se observó, es una representación vacía tomada como auxiliar— sino que compara sólo la *magnitud,* esto es, la determinación cuantitativa como tal, que es igual al espacio ocupado por estas líneas. Puesto que éste [espacio] está encerrado entre límites, también aquella magnitud suya está encerrada entre los mismos límites. *Lo continuo* (dice) *no es otra cosa que los mismos indivisibles;* si fuese algo *fuera de éstos,* no sería comparable; pero sería absurdo decir que continuos]imitados no sean comparables entre ellos.

Se ve que Cavalieri quiere distinguir lo que pertenece a la *existencia exterior* de lo continuo, con respecto a aquello donde cae la *determinación* de éste, y que debe ser destacado sólo para la comparación y a los fines de los teoremas que se le refieren. Las categorías, que Cavalieri emplea al respecto [al declarar] que lo continuo *se compone* de indivisibles o *consta* de ellos, no son por cierto satisfactorias, porque en ellas se pretende al mismo tiempo [alcanzar] la intuición de lo continuo o, según se dijo, su existencia exterior; en lugar de decir "que lo continuo no es otra cosa que los indivisibles mismos", sería más exacto (y por lo tanto a la vez, aún más claro por sí) el decir que la determinación de magnitud de lo continuo no es absolutamente otra que la de los indivisibles. Cavalieri no se preocupa de la mala consecuencia, de que se den infinitos mayores y menores, [consecuencia] que fué deducida *por la escuela* a partir de la representación según la cual los indivisibles constituyen lo continuo; y además expresa *(Geom., lib. VII, praef.)* la conciencia más determinada de no hallarse de ningún modo obligado por su manera de demostración a la representación de la composición de lo continuo por vía de indivisibles. *Los continuos siguen sólo la proporción de los indivisibles.* No ha tomado Cavalieri los agregados de indivisibles, tales como aparecen caer en la determinación de la infinitud debido a una *multitud infinita* de líneas o superficies, sino en tanto tienen en sí *una determinada constitución y la naturaleza de la limitación.* Pero luego, para alejar esta piedra de escándalo, no retrocede todavía ante el trabajo de demostrar, en el séptimo libro agregado precisamente para tal fin, las proposiciones capitales de su geometría de una manera tal, que permanezca libre de la intromisión de la infinitud. Esta manera reduce las demostraciones a la forma ordinaria, anteriormente indicada, del *cubrirse* de las figures, vale decir, como se observó, de la representación de la determinación como *límite espacial exterior*.

Acerca de esta forma del cubrir puede ante todo hacerse la observación siguiente, que en general es un recurso (para decirlo así) pueril para la intuición sensible. En las proposiciones elementales sobre los triángulos se representan dos de ellos, uno al lado del otro, y tomando de las seis partes de ellos, tres como de igual tamaño que las tres correspondientes del otro triángulo, se muestra así que tales triángulos son congruentes entre sí, es decir, que cada uno tiene también las *tres* partes *restantes* tan grandes como las tiene el otro, porque debido a la igualdad de aquellas tres primeras ellos *se cubren [superponen] mutuamente.* Para entender la cosa más abstractamente, precisamente debido a esta igualdad de cada serie par de las partes que se corresponden mutuamente en ambos triángulos, se presenta sólo un *único triángulo;* aquí se toman tres partes como *ya determinadas,* de donde luego sigue la *determinación* también de las otras tres partes. La *determinación* se muestra de este modo como *acabada* en tres partes; para la determinación como tal, por lo tanto, las otras tres partes son algo *superfluo,* lo *superfluo de la existencia sensible,* es decir, de la intuición de la continuidad. Expresada en tal forma, se destaca aquí la determinación cualitativa en su diferencia con respecto a lo que se presenta en la intuición, que es el todo como un continuo en sí; el *cubrirse* no deja llegar a la conciencia esta diferencia.

Con las líneas paralelas y en los paralelogramos se introduce, como se observó, una nueva circunstancia, o sea, de un lado la igualdad sólo de sus ángulos, de otro lado la altura de las figuras, altura de la que se distinguen los límites exteriores de ellas, vale decir, los lados de los paralelogramos. Aquí se presenta la incertidumbre acerca del problema siguiente. Hasta qué punto en estas figuras hay que tomar, además de la determinación de un lado (es decir, de la base que está como límite exterior) también el *otro límite exterior,* vale decir, el otro lado del paralelogramo, o en cambio la altura, para la otra determinación. En dos de tales figuras de idéntica base y altura, de las cuales una es rectangular, y la otra tiene [dos] ángulos muy agudos y por consiguiente los ángulos opuestos muy obtusos, puede fácilmente esta última parecer a la intuición mayor que la primera, porque la intuición toma el lado mayor anterior de tal figura como el *determinante,* y según la manera de representación de Cavalieri, compara las *superficies* según una *multitud* de líneas paralelas, por las que pueda ser cortada. Así el lado *mayor* podrá considerarse como una posibilidad de un *mayor número* de líneas que la ofrecida por el lado perpendicular del rectángulo. Sin embargo, tal representación no ofrece ninguna objeción contra el método de Cavalieri; pues la *multitud* de líneas paralelas representada en ambos paralelogramos para la comparación, presupone a la vez la *igualdad de su distancia* recíproca o con respecto a la base, de donde se sigue que es la altura, y no el otro lado del paralelogramo, el *otro momento determinante.* Pero además esto cambia, cuando se comparan entre ellos dos paralelogramos que son de igual altura y base, pero no están en un único plano, y forman ángulos diferentes con respecto a un tercer plano. Aquí las intersecciones paralelas, que se engendran cuando se representa el tercer plano situado a través de ellos y avanzando paralelamente a sí mismo, ya no se hallan a distancia igual entre ellas, y aquellos dos planos son mutuamente desiguales. Cavalieri señala con gran cuidado esta diferencia, que determina como una diferencia entre *transitus rectus y transitus obliquus* de los indivisibles (tanto en *Exercit. I. n XII y sigts.* como ya en *Geometr.I, II),* y de este modo corta el camino a la equivocación superficial, que podría engendrarse por este lado. Recuerdo que *Barrow,* en su obra arriba citada *(Lect. geom. II, pág. 21),* al mismo tiempo que empleaba de igual manera el método de los indivisibles —sin embargo ya desplazado y contaminado con la suposición, transmitida por él a su discípulo Newton y a los demás matemáticos contemporáneos, y aún a Leibniz entre ellos, de la equivalencia de un triángulo curvilíneo, como el llamado característico, con un rectilíneo, cuando son ambos infinitamente, es decir, *muy*

pequeños—, alegaba precisamente a este respecto una objeción de *Tacquet* [25], un geómetra de aquella época, igualmente activo y agudo en los nuevos métodos. La dificultad opuesta por éste se refiere igualmente al problema de [determinar] cuál línea tiene que tomarse, y precisamente en el cálculo de las superficies cónicas y esféricas, como *momento fundamental de la determinación* para la consideración que reposa en la aplicación de lo discontinuo. Tacquet objeta, contra el método de los indivisibles, que si hubiese que calcular la *superficie* de un cono rectangular, el triángulo del cono, sería representado, según aquel método atomista, como compuesto de las *líneas* rectas paralelas a la base y perpendiculares al eje, que son a la vez los *rayos de los círculos* en los que consistiría la *superficie* del cono. Ahora bien, si esta superficie se determina como suma de las periferias, y esta suma se determina de acuerdo al monto de los rayos de éstas, vale decir, según la magnitud del eje, o sea la altura del cono, entonces tal resultado estaría en contradicción con la verdad enseriada y demostrada por otro lado por Arquímedes. Ahora bien, Barrow muestra en cambio que para la determinación de la superficie no debe tomarse el eje, sino el *lado* del triángulo del cono, como aquella línea cuya revolución engendra la superficie, y que por lo tanto debe ser ella, y no el eje, lo que ha de aceptarse como determinación de magnitud para la multitud de las periferias.

Semejantes objeciones e incertidumbres tienen su origen sólo en la representación indeterminada que se emplea de una multitud *infinita* de *puntos* de los que se considera compuesta la línea, o de las líneas de las que se considera constituída la superficie, etc. Mediante esta representación se pone en la sombra la determinación esencial de la magnitud de la línea o de la superficie. —La finalidad de estas notas ha sido señalar las determinaciones *afirmativas* que por decirlo así, quedan ocultas en el fondo, en el vario empleo de lo infinitamente pequeño que se hace en matemática, y de sacarlas a luz desde la nebulosidad en que se hallan envueltas por aquella categoría considerada sólo negativamente. En la serie infinita, tal como en la medición arquimédica del círculo, el infinito no significa nada más que esto: que se conoce la ley de la determinación progresiva, pero no se halla dada la llamada expresión *finita*, es decir, aritmética, y la reducción del arco a la línea recta no puede ser realizada; y esta inconmensurabilidad constituye la diferencia cualitativa de ellos. La diferencia cualitativa entre lo discontinuo y lo continuo en general, contiene igualmente una determinación negativa que los hace aparecer como inconmensurables y lleva consigo el infinito, en el sentido de que lo continuo, que debe tomarse como discontinuo, ya no debe tener ningún cuanto según su determinación continua. Lo continuo que tiene que tomarse aritméticamente como un *producto*, se halla de este modo puesto de manera discontinua en sí mismo, o sea despedazado en los elementos que son sus factores. En éstos se halla su determinación de magnitud.

[25] TACQUET, ANDR., 1611-1660, profesor en el colegio de los jesuitas en Amberes: Cylindricorum *et annularium libri V*, 1651-59.

Pero precisamente porque ellos son estos factores o elementos, son de dimensión inferior; y en tanto se introduce la determinación potencial, son de una potencia inferior respecto a la magnitud de la cual son elementos o factores. Aritméticamente aparece esta diferencia como simple diferencia cuantitativa, [diferencia] entre la raíz y la potencia, o cualquier [otra] determinación potencial que sea. Sin embargo, cuando la expresión se dirige sólo a lo cuantitativo como tal, por ejemplo, $a : a^2$, o bien $d: a^2 = 2a:a^2 = 2 : a$; o bien, para la ley de la caída, $t:at^2$, entonces da las relaciones insignificantes de $1:a$,$2\ a$,$1:at$. Los lados deberían mantenerse separados, frente a su determinación puramente cuantitativa por medio del diferente significado cualitativo, como $s:at^2$, por cuyo medio la magnitud se halla expresada como una cualidad, o como una función de la magnitud de una otra cualidad. Aquí, pues, está ante la conciencia simplemente, la determinación cuantitativa, con la cual se opera sin dificultad según su manera, y no puede haber ningún inconveniente en que se multiplique la magnitud de una línea por la magnitud de otra línea. Pero la multiplicación de estas mismas magnitudes da a la vez el cambio cualitativo del traspaso de la línea a superficie; y en esto se introduce una determinación negativa. Ésta es la que engendra la dificultad, que mediante la intuición de su peculiaridad y de la naturaleza simple de la cosa se resuelve, pero mediante el recurso al infinito, por cuyo medio debería ser evitada, se halla más bien sólo puesta en un enredo y mantenida absolutamente sin solución.

TERCER CAPÍTULO

LA RELACIÓN [O RAZÓN] CUANTITATIVA

LA INFINITUD del cuanto ha sido determinada en el sentido de que es el más allá negativo de ese cuanto, que sin embargo lo tiene en sí mismo. Este más allá es en general lo cualitativo. El cuanto infinito, como unidad de los dos momentos de la determinación cuantitativa y cualitativa, es ante todo *relación* [*o razón*].

En la relación, el cuanto ya no tiene una determinación sólo indiferente, sino que se halla determinado cualitativamente, como referido puramente a su más allá. Se continúa en su más allá; éste es ante todo un *otro* cuanto en general. Pero esencialmente éstos [cuantos] no se refieren uno a otro como cuantos extrínsecos, sino que *cada uno tiene su determinación en esta referencia al otro.* De este modo en este ser-en-otro suyo han vuelto dentro de sí; lo que cada uno **es,** lo es en el otro; el otro constituye la determinación de cada uno. El salir más allá de sí, [propio] del cuanto, tiene pues, ahora este sentido, que éste [cuanto] no se cambió ni solamente en un otro, ni en su otro abstracto, o sea en su negativo más allá, sino que ha alcanzado en éste su determinación; se encuentra *a sí mismo* en su más allá, que es un otro cuanto. La *cualidad* del cuanto, su determinación conceptual, en su exterioridad en general, y en la relación él se halla ahora *puesto* de manera que tiene en su exterioridad, en un otro cuanto, su determinación, y que es en su más allá lo que es.

Son cuantos los que tienen entre sí la relación que se presentó. Esta *relación* es en sí misma una magnitud; el cuanto no está sólo puesto en la *relación*, sino que *él mismo está puesto como relación;* es un *único* cuanto en general, que tiene aquella determinación cualitativa *dentro de sí.* De este modo, como relación, se expresa a sí mismo corno totalidad encerrada en sí, y [como] su indiferencia frente al término, debido a que tiene la exterioridad de su ser determinado dentro de sí mismo, y que en tal exterioridad se refiere sólo a sí mismo, y por lo tanto es infinito en sí mismo.

La relación en general es

1. relación *directa.* En ésta lo *cualitativo* no se presenta todavía como tal por sí; no es todavía de ninguna manera distinto de la relación del cuanto, por la cual éste se halla puesto como para tener su determinación en su misma exterioridad. —La relación cuantitativa representa en sí la contradicción entre la exterioridad y

la referencia hacia sí mismo entre el subsistir de los cuantos y de su negación—; contradicción que se elimina en cuanto que, ante todo,

2. en la relación *indirecta* se hallan puestas conjuntamente la *negación* de uno de los cuantos como tal en el cambio del otro, y la variabilidad de la relación directa misma;

3. en la *relación potencial,* empero, la unidad que se refiere a sí misma se hace valer en su diferencia como simple autoproducción del cuanto; y este cualitativo mismo, en fin, puesto en una determinación simple e idéntica con el cuanto, se convierte en la *medida.*

Acerca de la naturaleza de las relaciones siguientes, mucho se ha anticipado en las notas precedentes que conciernen al infinito de la cantidad, esto es, al momento cualitativo [contenido] en ésta. Sólo queda para exponer, por lo tanto, el concepto abstracto de estas relaciones.

A. LA RELACIÓN [O RAZÓN] DIRECTA

1. En la relación que, como inmediata, es la relación *directa,* la determinación de un cuanto se halla recíprocamente en la determinación del otro. Hay sólo una *única* determinación o un único término de ambos, [esto es] que él mismo es un cuanto, es el *exponente* de la relación.

2. El exponente es un cierto cuanto, pero es un cuanto que en sí mismo *se* refiere *a sí mismo* en su *exterioridad,* es decir, un cuanto determinado cualitativamente sólo en tanto tiene en sí mismo la diferencia de sí, su más allá y su ser-otro. Pero esta diferencia del cuanto en *sí mismo* es la diferencia entre la *unidad* y el *monto;* la unidad —el ser determinado por sí, el monto— el indiferente ir y venir en la determinación, la indiferencia exterior del cuanto. Unidad y monto eran ante todo los momentos del cuanto; ahora en la relación, en el cuanto como realizado, cada uno de sus momentos aparece como *un propio cuanto,* y [ambos aparecen] como determinaciones de su existencia, como limitaciones frente a la determinación de magnitud que por lo demás es sólo extrínseca e indiferente.

El exponente es esta diferencia como simple determinación, es decir, que tiene de inmediato el significado de ambas determinaciones en sí mismo. Es *en primer lugar* un cuanto; y así es el monto; y cuando uno de los lados de la relación, que se toma como unidad, se halla expresado como uno numérico —y vale sólo por tal— entonces el otro, el monto, es el cuanto del exponente mismo. *En segundo lugar* es la simple determinación por ser lo cualitativo de los términos de la relación. Cuando el cuanto de uno está determinado, se halla determinado también el otro por medio del exponente, y es perfectamente indiferente cómo se determine el primero; éste ya no tiene ningún significado como cuanto determinado por sí, sino que puede igualmente bien ser cualquier otro, sin alterar la determinación de la relación, que reposa sólo en el exponente. Uno de los cuantos, que se toma como unidad, sigue siempre siendo unidad, por

grande que se vuelva, y el otro igualmente, por grande que se vuelva él también, debe seguir siendo *el mismo* monto de aquella unidad.

3. Por lo tanto los dos forman justamente sólo *un único* cuanto; uno tiene frente al otro, sólo el valor de la unidad, no de un monto, y el otro sólo el valor del monto. *Según su determinación conceptual,* son pues, ellos mismos, *cuantos no acabados.* Esta imperfección, empero, es en ellos una negación; y esto no según su mutabilidad en general, por lo cual el uno (y cada uno es uno de los dos) puede asumir toda magnitud posible, sino según la determinación por la cual, cuando el uno cambia, el otro aumenta o disminuye otro tanto. Esto significa, como se mostró, que sólo uno [de los dos], la unidad, cambia en su cuanto; y el otro término, el monto, permanece el mismo cuanto *de unidades;* pero también el primero continúa igualmente *valiendo* sólo como unidad, aunque padezca cualquier cambio como cuanto. Cada término [de la relación] es así sólo uno de los dos momentos del cuanto, y la independencia que pertenece a la peculiaridad de él, se halla *negada* en sí; en esta conexión cualitativa, ellos tienen que ponerse uno frente al otro como *negativos.*

El exponente debe ser el cuanto acabado, puesto que converge en él la determinación de *ambos* términos. Pero de hecho, como cociente, tiene él mismo sólo el valor del *monto* o el de la *unidad.* No se presenta ninguna determinación [que establezca] cuál de los términos de la relación debe tomarse como la unidad o como el monto. Al ser medido el uno, el cuanto B sobre el cuanto A [tomado] como unidad, entonces el cociente C es el monto de tales unidades; pero al ser tomado A mismo como monto, el cociente C es la unidad que se requiere respecto al monto A para el cuanto B. Este cociente, pues, no está puesto como exponente tal como debe ser, vale decir, como el determinante de la relación, o sea como su unidad cualitativa. Se halla puesto como ésta, sólo cuando tiene el valor de ser la *unidad de ambos momentos,* de la unidad y del monto. Dado que estos términos, aunque se presenten como cuantos, tal como deben estar en el cuanto explicado, o sea en la relación, pero al mismo tiempo [se presentan] sólo en el valor que deben tener como términos de la relación —que es el de ser cuantos *inacabados* y de valer sólo como uno de aquellos momentos cualitativos— tienen que ser puestos con esta negación suya. Con esto se engendra una relación más correspondiente a su determinación y más real, donde el exponente tiene el significado del producto de los mismos [términos]; según esta determinación la relación es la *relación [o razón] inversa.*

B. LA RELACIÓN [O RAZÓN] INVERSA

1. La razón [o relación], tal como ha resultado ahora, es la razón directa *eliminada;* era la *inmediata,* por lo tanto no determinada todavía verdaderamente; pero ahora ya se ha introducido la determinación, de modo que el exponente vale como producto o unidad de la unidad y el monto. Según la inmediación, podía el exponente tomarse indiferentemente, tanto cual unidad como cual monto, como se mostró anteriormente. Con esto él estaba también sólo como cuanto en general,

y por lo tanto preferentemente como monto; uno de los términos era la unidad, y debía tomarse como uno, con respecto al cual el otro debía ser un monto fijo, que al mismo tiempo era el exponente. Su cualidad, por ende, era sólo la siguiente, que este cuanto se toma como constante, o más bien que sólo lo constante tiene el sentido del cuanto.

Ahora bien, en la relación inversa el exponente es del mismo modo, como cuanto, un inmediato, y es un cierto [cuanto] asumido como constante. Pero este cuanto no es un *monto fijo* con respecto al *uno* del otro cuanto en la *relación;* esta relación, anteriormente constante, está ahora puesta más bien como variable; y cuando para lo uno de un término se toma un otro cuanto, entonces el otro deja de ser el *mismo monto* de unidades del primero. En la relación directa esta unidad es sólo lo común de ambos términos; como tal ella se continúa en el otro término, en el monto; y el monto mismo por sí, o sea el exponente, es indiferente frente a la unidad.

Pero como ya ahora es la determinación de la relación, el monto como tal se ve cambiado frente al uno, respecto al cual constituye el otro término de la relación; según que se tome otro cuanto como *uno,* el monto se vuelve otro. Por lo tanto, es indudable que el exponente, a su vez, sólo es un cuanto inmediato, que se toma al arbitrio como constante, pero no se mantiene como tal en el término de la relación sino que éste, y con él la razón directa de los términos, es variable. Por lo tanto en la relación actual el exponente, como cuanto determinante, se halla puesto de modo negativo frente a sí como cuanto de la relación, y por ende como cualitativo, como límite, de modo que, pues, lo cualitativo se presenta por sí en su diferencia frente a lo cuantitativo. —En la relación directa, la *variación* de los dos términos es sólo la única variación del cuanto, y como tal [cuanto] se toma la unidad que constituye lo común; y cuanto se halla aumentado o disminuido uno de los términos, tanto también [lo está] el otro; la relación misma es indiferente frente a esta variación, ésta le es extrínseca. Pero en la relación indirecta la variación, pese a que se produce aun al arbitrio según el momento cuantitativo indiferente, se halla contenida *en el interior de la relación,* y aun este cuantitativo ir más allá al arbitrio, se halla limitado por la determinación negativa del exponente como por un término.

2. Esta naturaleza cualitativa de la relación indirecta tiene que considerarse todavía más de cerca, esto es, en su realización, y hay que explicar el enredo de lo afirmativo con lo negativo que está contenido en ella. Ésta [relación indirecta] es el cuanto puesto como determinando cualitativamente al cuanto, esto es, a sí mismo, como término de sí mismo que se manifiesta en él. Es por ende *en primer lugar* una magnitud inmediata como determinación *simple,* es el *todo* como cuanto *existente,* afirmativo. Pero *en segundo lugar* esta *determinación* inmediata es a la vez *límite;* y por eso se distingue en dos cuantos, que ante todo son distintos uno frente al otro —pero [la determinación mencionada] como determinación cualitativa de ellos, y sin duda determinación acabada, es la unidad de la unidad y el monto, es el producto del cuál éstos son los factores. Así el exponente de su relación por un lado es en ellos idéntico consigo mismo y es el

[elemento] afirmativo de ellos, según el cual son cuantos; por otro lado, como negación puesta en ellos, es la *unidad* en ellos, según la cual ante todo cada uno, que es un cuanto inmediato y limitado en general, es a la vez un limitado, de modo que es sólo *idéntico en sí* con su otro. En tercer lugar [el exponente], como determinación simple, es la unidad negativa de esta distinción suya en los dos cuantos, y el límite de su mutuo limitarse.

Según esta determinación se *limitan* los dos momentos dentro del exponente, y son el uno lo negativo del otro, porque éste [exponente] es su determinada unidad. El uno se vuelve tantas veces más pequeño, cuantas el otro se vuelve más grande; cada uno tiene su magnitud en cuanto que tiene en sí la del otro, y en cuanto ésta falta al otro. Cada una se continúa de esta manera *negativamente* en la otra; cuan grande es su monto, tanto elimina como monto en la otra, y es lo que es sólo por medio de la negación o el límite que está puesto en ella por la otra. Cada una *contiene* de este modo también la otra y se halla medida en ésta, pues cada una debe ser sólo el cuanto que la otra no es; para el valor de cada una la magnitud de la otra es indispensable y por lo tanto inseparable de ella.

Esta continuidad de cada una en la otra constituye el momento de la *unidad,* por cuyo medio están en la relación, [el momento] de *la única* determinación, del límite simple que es el exponente. Esta unidad, que es el todo, constituye el *ser-en-sí* de cada una, del cual se distingue su magnitud *presente,* según la cual cada una existe sólo en tanto sustrae a la otra [una parte] de su común ser-en-sí, o sea del todo. Pero puede sustraer a la otra sólo tanto que la vuelva igual a este ser-en-sí; tiene en el exponente su máximo, que, de acuerdo con la segunda determinación asignada, es el límite de su recíproca limitación. Y como cada una es un momento de la relación sólo en cuanto limita a la otra y por lo tanto es limitada por la otra, pierde esta determinación suya en cuanto se hace igual a su ser-en-sí; de este modo, no sólo se vuelve cero la otra magnitud, sino que desaparece ella misma, porque no es un simple cuanto, sino, que lo que es como tal, debe serlo sólo como tal momento de la relación. Así cada lado es la contradicción entre la determinación como su ser-en-sí, esto es [la determinación] de la unidad del todo que es el exponente, y la determinación como momento de relación. Esta contradicción s de nuevo la *infinitud* en una forma nueva y particular. El exponente es *límite* de los términos de su relación, dentro del cual éstos recíprocamente aumentan y disminuyen, pero al cual no pueden volverse iguales según la determinación afirmativa que el exponente constituye como cuanto. Así, como límite de su mutuo limitarse, el [exponente] es: a) su *más allá,* al que ellos se aproximan *infinitamente,* pero sin poderlo alcanzar. Esta infinitud, como aquélla donde ellos se aproximan a éste [exponente], es la mala infinitud del infinito progreso; es finita ella misma y lene su límite en su contrario, esto es, en la finitud de cada) arte y del exponente mismo; y por lo tanto es sólo *aproximación.* Pero (P) la mala finitud se halla a la vez *puesta* aquí como lo que es *de verdad,* esto es, sólo el momento negativo en general, según el cual el exponente, frente a los distintos cuantos de la relación, es el *límite simple* en tanto ser-en-sí, al cual se refiere la finitud de ellos como lo absolutamente variable,

pero queda absolutamente distinta [e ellos como su negación. Este infinito, al cual aquellos cuantos] pueden sólo aproximarse, es por ende igualmente actual y presente como *aquende afirmativo,* es el simple cuanto del exponente. Allí se alcanza el más allá, por el cual se hallan afectados los términos de la relación; él es *en sí* la unidad de ambos, o sea, pues, el otro lado de cada uno en í. Porque cada uno tiene sólo tanto valor como el otro o tiene, así su entera determinación está en el otro, y este a ser-en-sí, como infinitud afirmativa, es simplemente el exponente.

3. Pero con esto se ha producido el traspaso de la relación inversa a otra determinación, distinta de la que tenía primeramente. Ésta consistía en que un cuanto como inmediato está a la vez con un otro en la relación de ser tanto mayor cuanto éste es menor, vale decir, de ser lo que es mediante un comportamiento negativo frente al otro; al mismo tiempo una tercera magnitud es para ellos el límite común de este devenir ellos más grandes. Este cambio es aquí su peculiaridad en oposición a lo cualitativo [entendido] como límite fijo; ellos tienen su determinación de magnitudes *variables,* para las cuales aquél [límite] fijo es un más allá infinito. Pero las determinaciones que se han mostrado, y que tenemos que recoger, no consisten sólo en que este infinito más allá está a la vez como un cuanto presente y de cierto modo finito, sino que su carácter fijo —por el cual él es tal infinito más allá frente a lo cuantitativo, y que es lo cualitativo del estar sólo como referencia abstracta a sí mismo—, se ha desarrollado consigo mismo como mediación de él en su otro, esto es, en los finitos de la relación. Lo universal de esto se halla en lo siguiente, que el todo como exponente es en general el límite del mutuo limitarse de los dos miembros, y por lo tanto se halla puesta la *negación de la negación,* y por ende la infinitud, o sea el referirse *afirmativo* a sí mismo. Lo más determinado consiste en que el exponente *en sí* es ya, como producto, la unidad de la unidad y el monto, pero que cada uno de los dos miembros es sólo uno de estos dos momentos, por lo cual, pues, aquél [exponente] los encierra en sí, y en ellos se refiere a sí *en sí* mismo. Pero la diferencia está desarrollada en la relación inversa hacia la *exterioridad* del ser cuantitativo, y lo cualitativo está presente no sólo como el [elemento] fijo, no sólo como lo que encierra en sí inmediatamente los momentos, sino como lo que se concluye *consigo en el ser- otro-existente-fuera-de-sí.* Esta determinación es la que se destaca como resultado en los momentos que se han mostrado. El exponente se presenta precisamente como el ser-en-sí, cuyos momentos se han realizado en los cuantos y en su variabilidad en general; la indiferencia de la magnitud de ellos en su variar se presenta como infinito progreso. Lo que se halla en el fondo de éste [progreso] es que la determinación de ellos, en su indiferencia, consiste en tener su valor en el valor del otro, y por lo tanto, a*)* según el lado afirmativo de su cuanto [consiste en] ser *en sí* el todo del exponente. Igualmente ellos tienen P) por su momento negativo, o sea por su mutuo limitarse, dada la magnitud del exponente: su límite es el límite de éste. El que ellos ya no tengan ningún otro límite inmanente o sea [no tengan] una inmediación fija, se halla puesto en el progreso infinito de su ser determinado y de su limitación, esto es, en

la negación de cualquier valor particular. Ésta es, por lo tanto, la *negación* del ser-fuera-de-sí del exponente, que está expuesto en ellos; y éste [exponente] (que es al mismo tiempo un cuanto en general él mismo y expuesto también en cuantos) se halla así puesto como lo que se conserva en la negación del subsistir indiferente de ellos, como lo que va consigo, y es así el determinante de tal salir más allá de sí mismo.

Con esto la relación se halla determinada como *relación [o razón] potencial.*

C. LA RELACIÓN [O RAZÓN] POTENCIAL

El cuanto que se pone como idéntico consigo mismo en su ser-otro y que determina su ir más allá de sí mismo, ha llegado al ser-para-sí. Así la totalidad cualitativa, en tanto se pone como desarrollada, tiene por sus momentos las determinaciones conceptuales del número, es decir, la unidad y el monto. Este último es todavía en la relación inversa una multitud determinada no ya por la primera [la unidad misma como tal, sino desde fuera, por medio de un tercero; ahora bien, éste [el monto] está puesto sólo por aquélla [la unidad]. Es éste el caso en la razón potencial, donde la unidad, que es un monto en sí misma, es a la vez el monto frente a sí como unidad. El ser-otro, el monto de las unidades, es la *unidad* misma. La potencia es una multitud de unidades, cada una de las cuales es esta multitud misma. El Cuanto como determinación indiferente cambia; pero en tanto este cambio es un elevarse a potencia, este ser-otro suyo se halla limitado únicamente por sí mismo. —El cuanto se halla así en la potencia puesto como de retorno a sí mismo; es de inmediato él mismo y también su ser otro.

El *exponente* de esta relación ya no es un cuanto inmediato como en la relación directa y también en la inversa. En la relación de potencia es de naturaleza totalmente *cualitativa,* es la *simple* determinación siguiente: que el monto es la unidad misma, y el cuanto en su ser otro es *idéntico* consigo mismo. En esto se halla a la vez el lado de su naturaleza *cuantitativa,* esto es que el límite o la negación no están corno un inmediato existente, sino que el ser determinado se halla puesto como continuado en su ser-otro. Pues la verdad de la cualidad es precisamente ésta de ser cantidad, esto es, la determinación inmediata corno eliminada.

2. La razón potencial aparece ante todo como una variación exterior, en que se halla puesto un cierro cuanto. Pero tiene hacia el *concepto* del cuanto la referencia más estrecha [que consiste en] que éste [cuanto] en el ser determinado hacia el cual se ve llevado a perfección en aquella relación, ha alcanzado el mismo [concepto] y lo ha realizado de manera acabada. Esta relación es la exposición de lo que el cuanto es *en sí,* y expresa su determinación o *cualidad,* por cuyo medio él se diferencia de otro. El cuanto es la determinación *indiferente, puesta* como *eliminada,* esto es, la determinación como término, que al mismo tiempo no es tal, y se continúa en su ser-otro y se queda en él por lo tanto idéntico

consigo mismo. De este modo está *puesto* en la relación potencial; es su ser-otro, su salir más allá de sí mismo en un otro cuanto, determinado como por él mismo.

Si compararnos el progreso de esta realización en las relaciones examinadas hasta ahora, entonces la cualidad del cuanto, de estar puesto como diferencia suya con respecto a sí mismo, es en general ésta, de ser una relación. Como relación directa, el cuanto está como tal diferencia puesta sólo en general o de modo inmediato, de manera que su referencia a sí mismo, que tiene como el exponente frente a sus diferencias, vale sólo como la constancia de un monto de la unidad. En la relación inversa el cuanto es un referirse a sí mismo en determinación negativa, a sí mismo como su negación, en la cual empero tiene su valor; como referencia afirmativa a si es un exponente, que, como cuanto, es sólo *en sí* el determinante de sus momentos. En la relación potencial, en cambio, se presenta la diferencia como [diferencia] *de sí con respecto a sí mismo.* La *exterioridad de* la determinación es la cualidad del cuanto; de este modo esta exterioridad está puesta ahora, conforme a su concepto, como su propio determinar, *como* su referencia a sí mismo, o sea, su *cualidad.*

3. Pero con estar así el *cuanto,* puesto como está, conforme a su concepto, ha pasado a otra determinación; o bien, como puede aun expresarse, su *destinación* está ahora también corno la *determinación,* o sea el *ser-en-sí* está también como *existir.* Él [cuanto] está como cuanto mientras que la exterioridad o indiferencia del ser determinado (o sea que él [cuanto] es, como se dice, lo que puede ser aumentado o disminuido) —vale y está puesta sólo de modo simple o *inmediato;* él se ha convertido en su otro, esto es, en la cualidad; en tanto aquella exterioridad, ahora, corno mediada por él mismo, se halla puesta como un momento, de modo que él [cuanto] precisamente *en ella se refiere a sí mismo,* y es un ser como cualidad.

Ante todo aparece, pues, la cantidad como tal contra la cualidad; pero la cantidad es ella misma *una* cualidad, una determinación que se refiere a sí misma en general, y difiere de su otra determinación, que es la cualidad como tal. Sin embargo, no sólo ella es *una* cualidad, sino que la verdad de la cualidad misma consiste en la cantidad; aquella se ha mostrado como traspasando a ésta. La cantidad, en cambio, en su verdad es la exterioridad ya de retorno en sí misma y no indiferente. Así, es la cualidad misma, de modo que fuera de esta determinación la cualidad como tal no sería todavía algo. —El que la totalidad sea *puesta* pertenece, pues, al *doble* traspaso, vale decir, no sólo el de una determinación a su otra, sino también el traspaso de esta otra a la primera, su retorno a ésta. Por medio del primero se presenta la identidad de las dos tan sólo *en sí;* la cualidad se halla contenida en la cantidad, que empero con esto es todavía una determinación unilateral. El que viceversa ésta también sea contenida en la primera, y por lo tanto se halle sólo como eliminada se presenta en el segundo traspaso—, esto es en el retorno a la primera. Esta observación acerca de la necesidad del *doble* traspaso es de gran importancia para el conjunto del método científico.

El cuanto ahora no [está] más como determinación indiferente o exterior, sino que es eliminado como tal y es la cualidad [o sea] aquello por lo cual algo es lo que es [y en tal situación] representa la verdad del cuanto [que consiste en] ser *medida.*

NOTA

Se ha explicado más arriba, en las notas acerca del infinito cuantitativo, que tanto éste como las dificultades que se presentan al respecto, tienen su origen en el momento *cualitativo* que se muestra en el cuantitativo; y [se ha mostrado] cómo el momento cualitativo de la relación potencial llega en particular a multiformes desarrollos y enredos. Como el defecto fundamental, que impide la comprensión del concepto, se indicó el hecho de que en el infinito quedamos detenidos sólo en la determinación negativa, que es en él la negación del cuanto, y que no procedemos hacia su determinación simple, hacia su aspecto afirmativo, es decir, hacia lo cualitativo. —Queda por hacer aquí todavía sólo una observación acerca del entremezclarse de formas de lo cuantitativo entre las formas puras cualitativas del pensamiento, que ha ocurrido en filosofía. Es especialmente la *relación potencial,* la que en la época moderna ha sido aplicada a las *determinaciones conceptuales.* El concepto en su inmediación fue llamado la primera potencia; en su ser-otro, o sea en la diferencia o en la existencia de sus momentos, la segunda; y en su retorno en sí, o sea como totalidad, la tercera potencia. Contra todo esto se comprende en seguida que la potencia empleada de este modo, es una categoría que pertenece esencialmente al cuanto—; en estas potencias no se piensa en la *potencia,* la ύαδμιςν de Aristóteles. Así la relación potencial expresa la determinación, tal como ésta llega a su verdad como la diferencia tal cual existe en el *concepto particular* del cuanto, pero no como existe en el concepto como tal. El cuanto contiene la negatividad que pertenece a la naturaleza del concepto, sin embargo, no puesta aún en la determinación particular de éste; ciertas diferencias, que competen al cuanto, son determinaciones superficiales para el concepto mismo; están todavía muy lejos de ser determinadas como lo son en el concepto. Es en la infancia de la filosofía cuando se han empleado, como lo hizo *Pitágoras,* los números —(y una primera, segunda, etc., potencia no tiene al respecto ninguna superioridad sobre los números)— para la designación de las diferencias más universales v esenciales. Fue esto un grado preliminar de la comprensión pura del pensamiento; sólo después de Pitágoras se encontraron las determinaciones mismas del pensamiento, vale decir, fueron llevadas a la conciencia *por sí* mismas. Pero el retroceder desde tales determinaciones a las de los números, pertenece a un pensamiento que se siente incapaz, y que en oposición a la cultura filosófica presente, acostumbrada a las determinaciones del pensamiento, llega por añadidura hasta la pretensión ridícula de hacer valer aquella debilidad como algo nuevo, superior y como un progreso. Mientras la expresión de potencias sea

usada sólo como *símbolo*, habrá tan poco que decir en contra, como contra los números o símbolos de otra especie usados corno conceptos —pero [contra esa expresión] hay que decir tanto, corno contra toda simbólica en general, donde se pretenda exponer determinaciones conceptuales puras o filosóficas. La filosofía no necesita de tales auxilios, ya provengan del mundo sensible, ya de la imaginación representativa, ni tampoco de esferas de su propio dominio que sean subordinadas, y cuyas determinaciones por ende no sean aptas para las esferas superiores y para el todo. Esto último ocurre cuando se aplican en general categorías de lo finito al infinito. Las determinaciones habituales de fuerza, o sustancialidad, causa y efecto, etc., son igualmente sólo símbolos para la expresión, por ejemplo, de relaciones vitales o espirituales, vale decir, son determinaciones no verdaderas para ellas, y es así más aún para las potencias del cuanto y las potencias numeradas para relaciones semejantes y especulativas en general. —Si números, potencias, el infinito matemático y semejantes, debiesen emplearse no como símbolos, sino como formas para determinaciones filosóficas, y por esto como formas filosóficas ellas mismas, entonces deberíase ante todo mostrar su significado filosófico, vale decir, su determinación conceptual. Hecha tal cosa, entonces son ellos mismos designaciones superfluas; la determinación conceptual se designa a sí misma, y su designación solamente es la correcta y conveniente. El empleo de aquellas formas, por lo tanto, es nada más que un medio cómodo para ahorrarse de comprender, asignar y justificar las determinaciones conceptuales.

TERCERA SECCIÓN

LA MEDIDA

EN LA MEDIDA se hallan unificadas, abstractamente expresadas, la cualidad y la cantidad. El *ser* como tal es la igualdad inmediata de la determinación consigo consigo misma. Esta inmediación de la determinación se ha eliminado. La cantidad es el ser que ha vuelto a sí de tal modo, que es simple igualdad consigo mismo como indiferencia frente a la determinación. Pero esta indiferencia es sólo la exterioridad de tener la determinación no en sí mismo sino en otro. El tercero es ahora la exterioridad que se refiere a sí misma; como referencia a sí es al mismo tiempo exterioridad *eliminada* y tiene en sí misma la diferencia de sí — que como exterioridad es el momento *cuantitativo,* y como la que ha vuelto a tomarse en sí es el momento *cualitativo.*

Dado que la *modalidad* se cita entre las categorías del idealismo trascendental, después de la cantidad y la cualidad, con inserción de la relación, puede mencionársela aquí. Esta categoría tiene allí mismo el significado de ser la relación del *objeto* hacia el *pensamiento*. En el sentido de aquel idealismo, el pensamiento en general es exterior esencialmente a la cosa-en-sí. Mientras las otras categorías tienen sólo la determinación trascendental de pertenecer a la conciencia, pero como lo *objetivo de ésta*, la modalidad, como categoría de la relación hacia el sujeto, contiene por lo tanto, de modo relativo, la determinación de la *reflexión* sobre sí mismo; vale decir, que la objetividad, que compete a las otras categorías, falta a las de la modalidad. Éstas no aumentan en lo más mínimo, según expresión de *Kant*, el concepto como determinación del objeto, sino que sólo expresan la relación hacia la facultad del conocimiento *(Krit. d. rein. Vern., 2 ed., véanse págs. 99 y 266).* —Las categorías que Kant recoge bajo la modalidad— posibilidad, realidad y necesidad— serán presentadas más adelante en su lugar; pero Kant no aplicó la forma infinitamente importante de la triplicidad (que aparece en él, sólo como una chispa formal) a los géneros de sus categorías (cantidad, cualidad, etc.), así como aplicó este nombre [de categoría] sólo a las especies de aquéllos [géneros]; por lo tanto no pudo llegar al tercero de la cualidad y la cantidad.

En Spinoza, igualmente, el *modo* es el tercero después de la sustancia y el atributo; él lo explica como las *afecciones* de la sustancia o sea como aquel que

está en un otro, por cuyo medio también es concebido. Este tercero, de acuerdo con este concepto, es sólo la exterioridad como tal. Como se recordó, por lo demás, en general falta en Spinoza, para la sustancialidad rígida, el retorno en sí misma.

La observación, efectuada aquí, se extiende de modo más universal a los sistemas de panteísmo que el pensamiento ha elaborado de alguna manera. El ser, lo uno, la sustancia, el infinito, la esencia es lo primero. Frente a este abstracto puede el segundo, esto es, toda determinación —en general como lo que es sólo finito, sólo accidental, transitorio, exterior e inesencial, etc.— concebirse de manera igualmente abstracta, tal como ocurre habitualmente y ante todo en el pensamiento enteramente formal. Pero la conexión de este segundo con el primero ejerce una presión demasiado fuerte, como para no comprenderlo a la vez en una unidad con éste, así como el *atributo* es en Spinoza toda la sustancia, pero comprendida por el intelecto, que es él mismo una limitación o modo. Pero de esta manera el modo, el no-sustancial en general, que puede concebirse sólo en relación a un otro, constituye el otro extremo de la sustancia, el tercero en general. El panteísmo *hindú* ha alcanzado igualmente, en su prodigioso fantasear, considerado abstractamente, este perfeccionamiento, que a través de lo desmedido que hay en él, lleva consigo algún interés como si fuera un hilo más moderador; esto es, que Brahma, lo uno del pensamiento abstracto, mediante su configuración en Vishnu, especialmente en la forma de Krishna, procede hasta el tercero, Siva. La determinación de este tercero es el modo, la variación, el nacer y perecer, el dominio de la exterioridad en general. Si esta trinidad hindú ha incitado a una comparación con la cristiana, hay que reconocer sin duda en ellas un elemento común de la determinación conceptual, pero es esencial poseer una conciencia más determinada acerca de su diferencia; y ésta no sólo es infinita, sino que la verdadera infinitud constituye la diferencia misma. Aquel tercer principio, de acuerdo con su determinación, es el quebrantarse de la unidad sustancial en su opuesto, *no el retorno de ésta* a sí misma; es más bien lo carente de espíritu, no el espíritu. En la trinidad verdadera hay no sólo unidad sino unicidad; el silogismo está llevado a la unidad *llena de contenido* y *efectiva,* que en su determinación totalmente concreta es el *espíritu.* Aquel principio del modo y del cambio no excluye en realidad la unidad en general; es decir, como en el espinozismo precisamente el modo como tal es lo no-verdadero y sólo la sustancia es lo verdadero, y todo tiene que reducirse a ella —lo cual entonces es un abismarse de todo el contenido en la vacuidad, esto es, en la unidad sólo formal y carente de contenido— así también Siva es a su vez el gran todo, no diferente de Brahma, sino Brahma mismo. O sea, la diferencia y la determinación desaparecen sólo a su vez, pero no son conservadas y no son eliminadas, y la unidad no se convierte en la unidad concreta, la desunión no vuelve a la conciliación. El fin supremo para el hombre, constreñido en la esfera del nacer y perecer, o sea de la modalidad en general, es el abismarse en la inconsciencia, la unidad con Brahma, el anonadamiento; esto es el Nirvana budista, el Nieban, etc.

Ahora bien, si el modo en general es la exterioridad abstracta, la indiferencia frente a las determinaciones tanto cualitativas como cuantitativas, y en la esencia no debe importar lo exterior, lo inesencial, entonces se concede también a su vez en muchas cosas que todo depende de la *manera* y el *modo.* El modo por esta vía se declara pertinente él mismo, en lo esencial, a lo sustancial de una cosa; y en esta muy indeterminada relación está por lo menos lo siguiente; que este exterior no es de manera tan abstracta lo exterior.

Aquí el modo tiene el significado determinado de ser la medida. El modo espinoziano, tal como el principio hindú del cambio, es lo carente de medida. La conciencia griega, todavía indeterminada ella misma, de que *todo tiene una medida* —por lo cual el mismo Parménides introdujo, después del ser abstracto, la *necesidad* como el *antiguo término que está puesto para el todo*— es el comienzo de un concepto mucho más elevado que aquél contenido en la sustancia y en la distinción del modo con respecto a ella.

La medida más desarrollada y reflejada es la necesidad. El hado, la *némesis* se limitaban en general a la determinación de la medida, por la cual, lo que *tiene la osadía* de hacerse demasiado grande, demasiado elevado, se reduce al otro extremo del rebajarse al anonadamiento, y con esto se establece el punto medio de la medida, la mediocridad. —"Lo absoluto, Dios, es la *medida* de todas las cosas", no es [una proposición] más fuertemente panteísta que la definición: "lo absoluto, Dios es el ser", pero es infinitamente más verdadera. —La medida es sin duda una manera y modo exterior, un más o menos, pero que al mismo tiempo es una determinación reflejada en sí, no sólo indiferente y exterior sino existente en sí misma. De este modo es la *concreta verdad del ser;* en la medida, por ende, los pueblos veneraron algo inviolable y sagrado.

En la medida ya se halla la idea de la *esencia,* vale decir la idea de ser idéntico consigo mismo en la inmediación del ser determinado, de modo que aquella inmediación por medio de esta identidad consigo mismo se rebaja a un mediado, tal como ésta [identidad consigo mismo] se halla igualmente mediada sólo por esta exterioridad, pero es la mediación *consigo mismo* —es la reflexión, cuyas determinaciones *existen,* pero en este existir están en absoluto sólo como momentos de su unidad negativa. En la medida lo cualitativo es cuantitativo; la determinación o diferencia está como indiferente, y con esto es una diferencia que no es ninguna diferencia, vale decir, está eliminada. Este carácter cuantitativo —como retorno a sí, donde está como lo cualitativo— constituye el ser-en-sí y por-sí, que es la *esencia.* Pero la medida es la esencia sólo *en sí* o sea en el concepto; este *concepto* de la medida no está todavía *puesto.* La medida todavía como tal es ella misma la unidad *existente* de lo cualitativo y cuantitativo; sus momentos están como una existencia [y son] una cualidad y sus cuantos, que sólo en sí son inseparables, pero todavía no tienen el significado de esta determinación reflejada. El desarrollo de la medida contiene la diferenciación de estos momentos, pero al mismo tiempo la relación de ellos, de modo que la identidad que ellos son *en sí,* deviene *como* su relación mutua, vale decir, se vuelve *puesta.* El significado de este desarrollo es la realización de la medida, en la que ésta se

pone en la relación hacia sí misma y por lo tanto, a la vez, como momento. Por esta mediación se halla determinada como un eliminado; su inmediación, tal como la de sus momentos, desaparece; ellos están como reflejados. Al haberse presentado así como lo que es según su concepto, la medida se ha transformado en la esencia.

La medida es ante todo unidad *inmediata* de lo cualitativo y cuantitativo, de modo que *en primer lugar,* es un *cuanto* que tiene un significado cualitativo y está *como medida.* La determinación progresiva de éste consiste en que *en él,* o sea, en el *en sí* determinado, se presenta la distinción de sus momentos, del ser determinado cualitativo y cuantitativo. Estos momentos se determinan luego ellos mismos como totalidades de la medida, que por lo tanto son *independientes.* Dado que se refieren esencialmente uno a otro, la medida se convierte *en segundo lugar,* en *relación* de cuantos específicos, *como medidas independientes.* Pero su independencia reposa esencialmente, a la vez, en la relación cuantitativa y en la diferencia de magnitud; así su independencia se vuelve un traspasar el uno al otro. La medida de este modo cae en lo carente de medida. —Pero este más allá de la medida es la negatividad de ella sólo en sí misma; y por lo tanto *en tercer lugar,* se halla puesta la *indiferencia* de las determinaciones de medida, y la medida como real, con la negatividad contenida en ella, se halla puesta como *relación inversa de medidas.* Éstas, como cualidades independientes, reposan esencialmente sólo en su cantidad y en su relación negativa recíproca, y con esto muestran que son sólo momentos de su verdadera unidad independiente, que es su reflexión-dentro-de-sí y el poner aquéllos [momentos], esto es, *la esencia.*

El desarrollo de la medida, que se intenta en lo que sigue, es una de las materias más difíciles. Empezaría a partir de la medida inmediata y exterior, y debería proceder por un lado a la determinación progresiva abstracta de lo cuantitativo (a una *matemática de la naturaleza),* por otro lado debería indicar la conexión de esta determinación de medida con las *cualidades* de las cosas naturales, por lo menos en general; pues la determinada exposición de la *conexión* de lo cualitativo y lo cuantitativo que surge del concepto del objeto concreto, pertenece a la ciencia particular de lo concreto — cuyos ejemplos tocantes a la ley de la caída y al libre movimiento celeste, pueden verse en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* 3a. ed., § 267 y 270, nota. Puede observarse en general, al respecto, que las formas diferentes en que se realiza la medida, pertenecen también a *diferentes esferas de la realidad natural.* La indiferencia completa y abstracta de la medida desarrollada, es decir, de sus *leyes,* puede ocurrir sólo en la esfera del *mecanismo,* como aquélla donde lo corpóreo concreto es sólo la misma materia abstracta; las diferencias cualitativas de ésta tienen esencialmente por su determinación lo cuantitativo; *espacio* y *tiempo* son las puras exterioridades mismas, y la *cantidad* de materias, masas, intensidad del peso, son igualmente determinaciones extrínsecas que tienen en lo cuantitativo su particular determinación. En cambio esta determinación de magnitud del material abstracto se halla perturbada ya en lo *físico* por la pluralidad y un conflicto consiguiente de las cualidades, aunque todavía más en lo *orgánico.* Pero no se presenta aquí sólo

el conflicto de las cualidades como tales, sino que la medida se ve subordinada aquí a relaciones superiores, y el *desarrollo inmanente* de la medida se ve reducido antes bien a la forma simple de la medida inmediata. Los miembros del organismo animal tienen una medida que, como un cuanto simple, está en relación con los otros cuantos de los otros miembros; las proporciones del cuerpo humano son las relaciones constantes de tales cuantos; la ciencia natural tiene todavía algo que investigar mucho más allá, acerca de la conexión de tales magnitudes con las funciones orgánicas de donde dependen en todo. Pero el ejemplo más próximo, del rebajarse una medida inmanente a una magnitud determinada sólo extrínsecamente, consiste en el *movimiento*. En los cuerpos celestes el movimiento es el movimiento libre, determinado sólo mediante el concepto, y cuyas magnitudes por lo tanto dependen sólo del mismo concepto (ver arriba). Pero por lo *orgánico* se halla [el movimiento] degradado a [movimiento] *arbitrario* y mecánicamente regular, esto es, en general a movimiento formal abstracto.

Pero todavía menos en el reino del espíritu tiene lugar un desarrollo de la medida propio y libre. Se ve por ejemplo, muy bien que una constitución republicana como la ateniense o una aristocrática transformada por la democracia, puede tener lugar sólo en una cierta magnitud del estado; o que en una sociedad civil desarrollada las cantidades de los individuos que pertenecen a las diferentes profesiones, se hallan recíprocamente en una cierta relación; pero esto no da ni leyes de medidas ni formas propias de ellas. En lo espiritual como tal, se presentan diferencias de *intensidad* del carácter, de *fuerza* de la imaginación, de las sensaciones, de las representaciones, etc.; pero la determinación no va más allá de este [elemento] indeterminado de *fuerza* o *debilidad*. Cuán flojas y totalmente vacías resultan las llamadas leyes que se han establecido acerca de la relación de fuerza y debilidad de las sensaciones, representaciones, etc., [es cosa de que] uno se entera cuando examina las psicologías que se fatigan con tales objetos.

PRIMER CAPÍTULO

LA CANTIDAD ESPECÍFICA

LA CANTIDAD cualitativa es *ante todo* un *cuanto* inmediato *especifico;* que
en segundo lugar, como el que se refiere a un otro, se convierte en un especificar cuantitativo, que es una eliminación del cuanto indiferente. Esta medida es, por lo tanto, una *regla* y contiene los *dos momentos* de la medida *distintos,* y precisamente la determinación cuantitativa existente en sí y el cuanto extrínseco. Pero en esta distinción los dos lados se convierten en cualidades, y la regla es una relación de éstas. Por lo tanto la medida se presenta *en tercer lugar,* como *relación de cualidades*, que ante todo tienen una medida, que luego empero se especifica en sí hasta convertirse en una distinción de medidas.

A. EL CUANTO ESPECÍFICO

La medida es la referencia simple del cuanto hacia sí, y su propia determinación en sí mismo; de este modo el cuanto es cualitativo. Ante todo, como medida inmediata, es un Cuanto inmediato, y por lo tanto está como un cierto cuanto determinado; también inmediata es la cualidad que le pertenece, y que es una cierta cualidad determinada. El cuanto, como este límite que ya no es indiferente, sino que es exterioridad que se refiere a sí misma, es así él mismo la cualidad, y aun siendo distinto de ésta, no va más allá de ella, así como tampoco ésta va más allá de él. Es así determinación, que ha vuelto a la simple igualdad consigo, es uno con la existencia determinada, tal como ésta con su cuanto.

Si de esta determinación alcanzada se quiere hacer un principio, se lo puede expresar así: *todo lo que existe tiene una medida*. Toda existencia posee una magnitud, y esta magnitud pertenece a la naturaleza del algo mismo; constituye su naturaleza determinada y su ser-dentro-de-sí. Ese algo no es indiferente frente a esta magnitud, de modo que si ésta fuera cambiada, no podría seguir siendo lo que es, sino que la variación de ella cambia su cualidad. El cuanto, como medida, ya cesó de ser un límite que no es tal; ahora es la determinación, de la cosa, así que ésta, aumentada o disminuida más allá de este cuanto, desaparecería.

Una medida como unidad de medición en el sentido habitual, es un cuanto que se toma al arbitrio como unidad *determinada en sí* frente a un monto exterior. Una tal unidad puede sin duda ser también de hecho unidad determinada en sí, como el pie y otras medidas primordiales semejantes; pero en tanto se la emplea como unidad de medición también para otras cosas, es para éstas una medida sólo exterior, no su medida originaria. —Así pueden el diámetro terrestre o la longitud del péndulo tomarse por sí como cuantos específicos. Pero es arbitrario [el determinar] qué parte del diámetro terrestre o de la longitud del péndulo, y bajo cuál grado de latitud, se quiera tomar para emplearla como unidad de medición. Pero esta unidad de medida es algo aún más extrínseco para otras cosas. Son éstas las que tienen a su vez especificado el universal cuanto específico de manera particular, y por lo tanto se han vuelto cosas particulares. Es cosa tonta, pues, el hablar de una *unidad de medida* natural de las cosas. Además una unidad de medida universal debe servir sólo para la comparación *exterior;* en este sentido sumamente superficial, en que se la toma como *medida universal,* es totalmente indiferente qué [medio] se emplea a tal fin. No debe ser una medida fundamental en el sentido de que las medidas naturales de las cosas particulares se muestren en ella y se hallen reconocidas, conforme a ella y según una regla, como especificaciones de una medida universal, de la medida de su cuerpo universal. Pero, sin este sentido, una unidad de medida absoluta tiene sólo el interés y el significado de algo *común,* y lo que es tal es un universal no *en sí,* sino por convención.

Esta medida inmediata es una simple determinación de magnitud, como por ejemplo la magnitud de los seres orgánicos, la de sus miembros, etc. Pero cada ser existente tiene una magnitud para poder ser lo que es, y en general para tener existencia. —Como cuanto, es una magnitud indiferente, abierta a la determinación extrínseca y capaz de subir y bajar en lo más y lo menos. Pero como medida es a la vez distinta de sí misma como cuanto y como tal determinación indiferente, y es una limitación de aquel ir y venir con respecto a un término.

Dado que la determinación de cantidad es así, en la existencia, la doble determinación de que una vez es la [cantidad] a la cual está vinculada la cualidad, pero otra vez es la [cantidad] donde puede sin perjuicio darse aquel ir y venir, ocurre el perecer de algo, que posee una medida, en el hecho de que su cuanto ha cambiado. Este perecer parece por un lado como *repentino,* porque puede cumplirse un cambio en el cuanto sin cambiar su medida y cualidad; pero por otro lado se vuelve en un todo comprensible precisamente por medio de la *gradualidad.* Es tan fácil asirse a esta categoría, a fin de volver representable o de *aclarar* el perecer de una cualidad o de algo, en cuanto que parece que así se pueda ver casi con los ojos el desaparecer, porque el cuanto está puesto como el término extrínseco, variable por su naturaleza, y con esto el *cambio* se comprende por sí mismo como [cambio] sólo del cuanto. Pero en la realidad con esto no se explica nada; el cambio es a la vez esencialmente el traspaso de una cualidad a otra, o el traspaso más abstracto de una existencia a una no existencia; en esto hay

una determinación diferente de la que se halla en la gradualidad, que es sólo una disminución o un aumento, y es el mantenerse unilateralmente adherido a la magnitud.

2. Pero [ante el hecho de] que un cambio, que aparece como puramente cuantitativo, se trastrueque también en cualitativo [recordamos que] a esta conexión ya prestaron su atención los antiguos, y representaron en ejemplos populares los conflictos que nacen del desconocimiento de ella. Bajo los nombres de "el calvo" y "el montón" son conocidos algunos *elencos* [refutaciones o aporías] que se refieren al asunto, vale decir, según la explicación de Aristóteles, algunas maneras por cuyo medio se vuelve necesario decir lo contrario de lo que se había afirmado antes. Se preguntaba: ¿puede acaso el arrancar un pelo de una cabeza o de una cola de caballo convertirlas en peladas, o termina un montón de ser un montón si se saca de él un grano? Esto [vale decir, que no se realiza tal cambio cualitativo] puede concederse sin dificultad, en tanto semejante sustracción constituye sólo una única y por cierto también totalmente insignificante diferencia cuantitativa; y así se sustrae un pelo o un grano, y esto se repite de modo que, según lo que se había concedido, se sustrae cada vez sólo uno; y al final se muestra el cambio cualitativo, que la cabeza o la cola quedaron peladas y el montón ha desaparecido. Se olvidó, en aquella concesión, no sólo la repetición, sino que las cantidades por sí mismas insignificantes (tal como los gastos por sí mismos insignificantes sustraídos de un patrimonio) se *suman* y que la suma constituye el todo cualitativo, de modo que al final éste ha desaparecido, la cabeza es calva y el bolsillo está vacío.

El enredo, la contradicción, que se produce como resultado, no es algo sofístico en el sentido habitual de la palabra, como si tal contradicción fuese un falso espejismo. Lo falso consiste en el otro supuesto (esto es, concedido por nuestra conciencia común) de tomar una cantidad sólo por un término indiferente, vale decir precisamente en el sentido determinado de una cantidad. Este supuesto se ve refutado por la verdad a la cual él se halla llevado, de ser un momento de la medida y vinculado con la cualidad; lo que se ve desmentido, es el mantenerse adheridos unilateralmente a la abstracta determinación del cuanto. –Aquel dar vueltas no es por lo tanto un juego vacío o pedante, sino correcto en sí mismo, y testimonio de una conciencia, que tiene interés en los fenómenos que se presentan en el pensamiento.

El cuanto, al ser tomado como un término indiferente es el lado por el cual una existencia se halla atrapada y destruida de manera insospechada. Es ésta la *astucia* del concepto, la de tomar una existencia por este lado, de donde su cualidad no parece entrar en juego —y precisamente hasta tal punto que el engrandecimiento de un estado o un patrimonio, etc., que llevará a la desgracia del estado o de su propietario, aparece de inmediato, al primer momento como su suerte más feliz.

3. La medida en su inmediación es una cualidad ordinaria, de una magnitud determinada, que le compete. Ahora bien, el lado según el cual el cuanto es un término indiferente donde se puede ir adelante y atrás sin cambiar la cualidad[1] es distinto de su otro lado, según el cual el cuanto es cualitativo y específico. Son ambos determinaciones de magnitud de un único y mismo [cuanto]; pero después de la inmediación, donde primeramente esta diferencia representa la medida, hay que tomarla además como una diferencia inmediata; y ambos lados tienen por lo tanto también una existencia diferente. La existencia de la medida, que es la magnitud determinada *en sí,* representa luego, en su referirse a la existencia del lado variable y extrínseco, un eliminarse de la indiferencia de éste y un *especificarse* de la misma [medida].

B. LA MEDIDA QUE ESPECÍFICA

Ésta [medida que especifica] es

en primer lugar, una regla, una medida extrínseca frente al simple cuanto;

en segundo lugar, es una cantidad específica que determina el cuanto extrínseco;

en tercer lugar, los *dos lados, como cualidades* de una determinación específica de cantidad, se refieren uno a otro como una *única* medida.

a) La regla.

La regla o sea la unidad de medición, de la cual ya se habló, es ante todo una magnitud determinada en sí, que es unidad con respecto a un cuanto, el cual es una existencia particular, o sea existe en un algo distinto de lo que es el algo de la regla. [Como tal, la regla] se halla *medida* en ésta [existencia], vale decir, se halla determinada como monto de aquella unidad. Esta comparación es un actuar *extrínseco,* y aquella unidad misma es una magnitud arbitraria, que puede ser puesta igualmente, a su vez, como monto (por ejemplo el pie como un monto de pulgadas). Pero la medida no es sólo regla extrínseca, sino que, en tanto específica, es lo siguiente: el referirse en sí misma a un otro, que es un cuanto.

b) La medida que especifica.

La medida es una determinación específica de la magnitud *extrínseca,* vale decir indiferente, que ahora se halla puesta, por una u otra existencia en general, en el algo de la medida; el cual es sin duda él mismo un cuanto, pero en su diferencia con respecto a éste, es lo cualitativo que determina el cuanto

[1] *El texto alemán (I, 346) dice en realidad: "ohne die Quantität zu ändern", pero es evidente que se trata de un* lapsus calami *o un error de imprenta por* "Qualität". [N. del T.]

simplemente indiferente y extrínseco. El algo tiene en él este lado del ser-para-otro, al cual [lado] compete el indiferente ser aumentado o disminuido. Aquel medidor inmanente es una cualidad del algo, al cual se enfrenta la misma cualidad en un otro algo, pero en éste ante todo relativamente, con un cuanto carente de medida en general, frente a aquél que está determinado como medidor.

En el algo, en tanto es una medida en sí, sobreviene extrínsecamente una variación de la magnitud de su cualidad; de ésta no admite él la multitud aritmética. Su medida reacciona en contra, se comporta como un intensivo contra la multitud y la admite de una manera particular; modifica el cambio puesto extrínsecamente, convierte este cuanto en un otro, y se muestra mediante esta especificación como ser-para-sí en esta exterioridad. —Esta multitud *aceptada específicamente* es ella misma un cuanto, que depende también de la otra multitud o sea de la que respecto a ella está sólo como *multitud exterior*. La multitud especificada, por lo tanto, es también variable, pero no es por esto un cuanto como tal, sino que es el cuanto extrínseco, especificado de un modo constante. La medida tiene así su existencia como una *relación*, y lo específico de ella es en general el *exponente* de esta relación.

En el cuanto *intensivo* y *extensivo* se halla, como resultó de estas determinaciones, *el mismo* cuanto, que una vez se presenta bajo la forma de la intensidad, y otra vez bajo la forma de la extensión. El cuanto que está en el fondo no padece ninguna variación con esta diferencia; ésta es sólo una forma exterior. En cambio, en la medida que especifica, el cuanto se halla una vez en su magnitud inmediata, pero la otra vez, por medio del exponente de la relación, se halla tomado en un otro monto.

El exponente, que constituye lo específico, puede parecer ante todo un cuanto fijo, como cociente de la relación entre el [cuanto] extrínseco y el determinado cualitativamente. Pero así no sería más que un cuanto extrínseco; y aquí no hay que entender por exponente otra cosa que el momento mismo de lo cualitativo, que especifica el cuanto como tal. Lo cualitativo verdaderamente inmanente del cuanto es sólo, como resultó ya anteriormente, la *determinación de potencia*. Una tal [determinación] debe ser la que constituye la relación y que ha llegado aquí a contraponerse como la determinación existente en sí, al cuanto [considerado] como constitución extrínseca.

Éste tiene por principio el uno numérico, que constituye el ser determinado en sí de él; la relación del uno numérico es la [relación] extrínseca; y la variación, determinada sólo por la naturaleza del inmediato cuanto como tal, consiste por sí en el sobrevenir de un tal uno numérico, y de nuevo de un tal, etc. Si de este modo el cuanto extrínseco se cambia en progresión aritmética, entonces la reacción específica de la naturaleza cualitativa de la medida produce otra serie, que se refiere a la primera y con ésta aumenta y disminuye, pero no en una razón determinada por un exponente numérico, sino en una razón inconmensurable con un número, esto es, según una determinación de potencia.

NOTA

Para citar un ejemplo, la *temperatura* es una *cualidad* en la que se distinguen dos lados, el de ser un cuanto extrínseco y el de ser un cuanto específico. Como cuanto es temperatura exterior, y sin duda también [temperatura] de un cuerpo [considerado] como medio universal; de la cual [temperatura] se admite que su variación procede en la escala de la progresión aritmética y que aumenta o disminuye de manera uniforme. En cambio se ve recibida diferentemente por los diferentes cuerpos particulares que se encuentran en ella, en cuanto que éstos [cuerpos] determinan por medio de su medida inmanente la temperatura recibida exteriormente, y su variación de temperatura no corresponde en razón directa a la del medio o a las de ellos en su relación recíproca. Cuerpos diferentes comparados con una única y misma temperatura, dan los números relativos de sus calores específicos, esto es, de sus capacidades térmicas. Pero estas capacidades de los cuerpos varían con temperaturas diferentes, con lo cual se vincula el introducirse de una variación de la forma específica. En el aumento o la disminución de la temperatura se muestra así como una especificación particular. La relación de la temperatura que se representa como exterior, con respecto a la temperatura de un cuerpo determinado, que a su vez depende de aquélla, no tiene un exponente proporcional fijo; el aumento o la disminución de este calor no actúa de igual manera al aumentar y disminuir la temperatura exterior. En este sentido, se considera como exterior, en general, una temperatura cuya variación es solamente exterior o puramente cuantitativa. Sin embargo es esta misma la temperatura del aire u otra temperatura específica. Considerada exactamente, por lo tanto, la relación propiamente dicha no tendría que tomarse como relación de un cuanto simplemente cuantitativo hacia otro calificador, sino de dos cuantos específicos. Así la relación que especifica se determinará luego igualmente de modo que los momentos de la medida no consistan sólo en un lado cuantitativo y en otro calificador del cuanto [propios] de una única y misma cualidad, sino en la relación de dos cualidades, que en sí mismas son medidas.

c) Relación de los dos lados como cualidades

1. El lado cualitativo, determinado en sí, del cuanto está sólo como relación hacia el cuantitativo exterior. Como especificación de éste, representa la eliminación de su exterioridad, por cuyo medio es el cuanto como tal; así .lo tiene por su presupuesto y empieza a partir de él. Pero éste [cuanto] es diferente de la cualidad misma aun cualitativamente; esta diferencia de los dos tiene que ponerse en general en la *inmediación* del ser, donde está todavía la medida. Así los dos lados son cualitativamente, uno frente a otro y cada uno por sí mismo, un tal ser determinado; y el uno, que primeramente está sólo como cuanto formal indeterminado en sí mismo, es el cuanto de un algo y de su cualidad, y, dado que la relación recíproca de éstos se ha determinado ahora en general como medida,

es igualmente la magnitud específica de estas cualidades. Estas cualidades están entre ellas en la relación conforme a la determinación de medida, ésta es su exponente; pero ellas se relacionan en sí recíprocamente ya en el *ser-para-sí* de la medida; el cuanto se halla en su doble ser como extrínseco y específico, de modo que cada una de sus diferentes cantidades tiene en sí esta doble determinación y se halla a la vez absolutamente entrelazada con la otra. Sólo en esto, precisamente, las cualidades están determinadas. De este modo no sólo son existencias que están la una para la otra en general, sino que son puestas de manera inseparable, y la determinación de magnitud anudada con ellas es una unidad cualitativa, una única determinación de medida, donde ellas, según su concepto, se hallan en sí conectadas. La medida es así el recíproco referirse cuantitativo *inmanente* de *dos* cualidades.

2. En la medida aparece la determinación esencial de la *magnitud variable*, pues ella es el cuanto como eliminado, por lo tanto ya no es como debe ser para ser cuanto, sino como cuanto y al mismo tiempo algo otro. Este otro es lo cualitativo y, como se determinó, no es otra cosa que la relación de potencia de él. En la medida inmediata esta variación no se halla todavía puesta; la medida en general es sólo un cierto cuanto y sin duda un cuanto particular con el cual está anudada una cualidad. En el especificarse de la medida, en la determinación antecedente [tomada] como una variación del simple cuanto extrínseco [producida] *por lo cualitativo*, se halla puesta una diferenciación de las dos determinaciones de magnitud, y con esto en general la pluralidad de las medidas, en un cuanto común extrínseco. El cuanto se muestra sólo como medida existente en tal diferenciación de sí con respecto a sí mismo, cuando como uno único y mismo (por ejemplo la misma temperatura del medio ambiente), aparece a la vez como una existencia diferente y sin duda cuantitativa (en las temperaturas diferentes de los cuerpos que se encuentran en aquel medio). Esta diferenciación del cuanto en las cualidades distintas —en los cuerpos diferentes— da una forma ulterior de la medida, aquélla en que los dos lados se refieren uno a otro como cuantos determinados cualitativamente, lo cual puede llamarse la *medida realizada*.

La magnitud es variable como una magnitud en general, pues su determinación está como un límite, que al mismo tiempo no es tal. La variación por lo tanto concierne sólo a un cuanto particular, en cuyo lugar se pone otro; pero la verdadera variación es la del cuanto como tal; ésta da la determinación de la magnitud variable en la matemática superior, determinación interesante al ser concebida así. En ésta [determinación] no hay que permanecer detenidos en el aspecto formal de la *variabilidad* en general, ni hay que adoptar otras determinaciones que la simple determinación del concepto, según la cual lo *otro del cuanto* es sólo lo *cualitativo*. La verdadera determinación, pues, de la magnitud variable real es que ésta es la que se halla determinada cualitativamente, y por lo tanto, como se mostró de manera suficiente, determinada por medio de una relación de potencias. En esta magnitud variable

está *puesto* el que el cuanto no vale como tal, sino según su determinación diferente de él, que es la cualitativa.

Los lados de esta relación tienen, de acuerdo con su lado abstracto y como cualidades en general, un cierto significado particular, por ejemplo: espacio y tiempo. Considerados en general ante todo, en su relación de medida, como determinaciones de magnitud, el uno de ellos es un monto que aumenta y disminuye en progresión exterior o aritmética; el otro es un monto que se halla determinado específicamente por medio de aquél [monto], que para él es unidad. Si cada uno fuese en general igualmente sólo una cualidad particular, no se hallaría en ellos ninguna distinción [sobre] cuál de los dos, con respecto a su determinación de magnitud, se halla tomado como el monto cuantitativo sólo extrínsecamente, y cuál como el monto que varía en la especificación cuantitativa. Cuando se relacionan por ejemplo como raíz y cuadrado, es indiferente en cuál se consideran el aumento y la disminución como simplemente extrínsecos y procedentes en progresión aritmética, y cuál en cambio se considera como aquél que se determina específicamente en este cuanto.

Pero las cualidades no son diferentes entre sí de manera indeterminada, pues en ellas, como momentos de la medida, tiene que estar la calificación de ésta. La determinación próxima de las cualidades mismas es para la una la de ser en si misma lo *extensivo*, lo exterior, para la otra la de ser lo *intensivo*, lo existente-dentro-de-sí, o sea lo negativo frente a aquélla. A aquélla por lo tanto compete entre los momentos cuantitativos el monto, a ésta la unidad; en la simple relación directa aquélla tiene que tomarse como el dividendo, ésta como el divisor; en la relación que especifica, aquélla como potencia, o el devenir otro, ésta como raíz. Cuando aquí todavía se hacen cuentas, o sea se reflexiona acerca del cuanto exterior (que está así como la determinación de magnitud totalmente accidental, llamada empírica), y con esto se toma igualmente la variación también como procedente en progresión exterior o aritmética, esto cae del lado de la unidad, o sea de la cualidad intensiva; el lado extrínseco o extensivo, en cambio, tiene que presentarse como el que varía en la serie especificada. Pero la relación directa (como la velocidad en general, s/t) se halla aquí rebajada a una determinación formal, no existente, sino sólo propia de la -reflexión que abstrae. Y si, no obstante, en la relación de raíz y cuadrado (como en s = at) la raíz debe tomarse como un cuanto empírico y avanzando en progresión aritmética, mientras en cambio, el otro lado [se toma] como especificado, entonces la realización superior de la calificación de lo cuantitativo, que es la realización más conforme al concepto, es que los dos lados se relacionan en superiores determinaciones potenciales (como es el caso en $s^3 = at^2$).

NOTA

Lo examinado aquí con respecto a la conexión entre la naturaleza cualitativa de, una existencia y su determinación de cantidad [que se halla] en la medida, tiene su aplicación en el ejemplo ya mencionado del movimiento, y ante todo en que la *velocidad* [considerada] como la relación directa entre el espacio recorrido y el tiempo transcurrido, la magnitud del tiempo se toma como denominador, y la magnitud del espacio, en cambio, como numerador. Si la velocidad en general es sólo una relación entre el espacio y el tiempo de un movimiento, es indiferente cuál de los dos momentos tenga que ser considerado como el monto o como la unidad. Pero el espacio, tal como el peso en la gravedad específica, es en general un todo extrínseco real y por lo tanto es el monto; el tiempo en cambio, como el volumen, es lo ideal, lo negativo, el lado de la unidad. —Pero esencialmente corresponde aquí la relación más importante, [que consiste en] que en el *movimiento libre* —y ante todo en el movimiento todavía condicionado de la *caída*— la cantidad del tiempo y la del espacio se hallan determinadas, una frente a la otra, aquélla como raíz y ésta como cuadrado —o bien, en el movimiento absolutamente libre de los cuerpos celestes— el tiempo de revolución y la distancia se hallan determinados aquél en una potencia más baja que éste, aquél como cuadrado y éste como cubo. Semejantes relaciones reposan en la naturaleza de las cualidades que están en la relación, es decir, del espacio y el tiempo, y en la especie de la relación en que ellas están, esto es, si están como movimiento mecánico (vale decir, como movimiento carente de libertad, no determinado por el concepto de sus momentos) o en cambio como caída (o sea como movimiento condicionalmente libre) o en fin como movimiento celeste, absolutamente libre. Estas especies del movimiento, tanto como sus leyes, reposan en el desarrollo del concepto de sus momentos, que son el espacio y el tiempo, en tanto estas cualidades como tales se muestran como *inseparables en sí,* vale decir, en el concepto, y su relación cuantitativa es el *ser- para-sí* de la medida, o sea sólo una única determinación de medida.

Con respecto a las relaciones absolutas de medida, puede recordarse que la *matemática de la naturaleza,* si quiere ser digna del nombre de ciencia, debe ser esencialmente la ciencia de las medidas, una ciencia para la cual se ha hecho mucho en el aspecto empírico pero todavía poco en el aspecto verdaderamente científico, esto es, filosófico. Los *principios matemáticos de la filosofía natural* —tal como *Newton* llama a su obra— si tuviesen que cumplir con esta determinación en un sentido más profundo, que el que tenían de la filosofía y la ciencia Newton y toda la estirpe baconiana, deberían contener cosas totalmente distintas, a fin de llevar alguna luz a estas regiones todavía oscuras, pero dignas de la más alta consideración. Es un gran mérito aprender a conocer los números empíricos de la naturaleza, por ejemplo las distancias mutuas de los planetas; pero un mérito infinita-menta mayor es el de hacer desaparecer los cuantos empíricos y elevarlos a una *forma universal* de determinaciones cuantitativas, de modo que se conviertan en momentos de una *ley* o medida; méritos inmortales,

que conquistaron por ejemplo *Galileo* con respecto a la caída, y *Kepler* con respecto al movimiento de los cuerpos celestes. Ellos *demostraron* de tal modo las leyes que encontraron, que mostraron la correspondencia, respecto a ellas, de la esfera de los fenómenos particulares de la percepción. Pero debe exigirse todavía una *demostración* superior de estas leyes, precisamente nada más que volver conocidas sus determinaciones de cantidad a partir de sus cualidades o conceptos determinados que se hallan puestos en relación, como tiempo y espacio. No se encuentra todavía ningún vestigio de esta especie de demostración en aquellos principios matemáticos de la *filosofía de la naturaleza,* así como en los trabajos posteriores de esta especie. Se ha observado más arriba, a propósito de las demostraciones matemáticas aparentes de las relaciones naturales, basadas en el abuso de lo infinitamente pequeño, que es una empresa absurda la tentativa de llevar tales demostraciones de manera verdaderamente *matemática,* esto es, sin deducirlas ni de la experiencia empírica ni del concepto. Estas *demostraciones* presuponen sus teoremas, y precisamente aquellas leyes [tomándolas] de la experiencia; lo que hacen, consiste en llevarlas a expresiones abstractas y cómodas fórmulas. —Pero al ser eliminada la armazón de la demostración aparente, en una reflexión más purificada sobre lo que la matemática puede hacer y de lo que ha hecho, todo el mérito real que se atribuye de manera preferente a *Newton* contra *Kepler,* respecto a los mismos objetos, será sin duda limitado con más claro conocimiento, a aquella *transformación de la expresión*[2] y al tratamiento analítico introducido según los *principios.*

C. EL SER-PARA-SÍ EN LA MEDIDA

1. En la forma recién considerada de la medida especificada, lo cuantitativo de los dos lados está determinado cualitativamente (ambos en la relación potencial); ellos son así momentos de una única determinación de medida de naturaleza cualitativa. Pero en esto las cualidades se hallan puestas sólo todavía como inmediatas, *sólo diferentes,* y de tal modo que no están ellas mismas en aquella relación en que lo están sus determinaciones de magnitud, esto es, la de no tener ningún sentido ni *existencia fuera* de tal relación, que la determinación potencial de la magnitud contiene en sí. Lo cualitativo de este modo se oculta, como aquello que especifica no a sí mismo, sino a la determinación de magnitud; está puesto sólo como en ésta, pero para sí es cualidad *inmediata* como tal, que tiene todavía una existencia subsistente por sí, fuera del hecho de que la magnitud

[2] Ver *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* nota al § 270 acerca de la transformación de la expresión kepleriana S^3/T^2 en $S^2.S/T^2$ -en la ex-presión newtoniana, en tanto la parte S/T^2 fue llamada la fuerza de gravedad.

está puesta en una diferencia respecto a ella y fuera de su relación con su otra. De este modo espacio y tiempo valen ambos fuera de aquella especificación, que contiene su determinación de magnitud en el movimiento de la caída o en el movimiento absolutamente libre; [valen] como espacio en general, tiempo en general; subsiste el espacio por sí fuera del tiempo y sin el tiempo considerado en su duración, y subsiste el tiempo como fluyendo por sí, independientemente del espacio

Pero esta inmediación de lo cualitativo frente a su específica relación de medida se vincula igualmente con una inmediación cuantitativa y con la indiferencia de un *cuantitativo* [que está] en él, frente a esta relación suya; la cualidad inmediata tiene también un *cuanto sólo inmediato.* Por lo tanto la medida específica tiene luego también un lado de variación ante todo exterior, cuyo progreso es simplemente aritmético y no se ve perturbado por ella, y allí cae la determinación de magnitud exterior y por ende sólo empírica. Cualidad y cuanto, aunque aparecen así fuera de la medida específica, están igualmente en relación con ésta; la inmediación es uno de los momentos, que pertenecen a la medida ellos mismos. Así las cualidades inmediatas pertenecen también a la medida, están igualmente en relación con ella, y están según su determinación de magnitud en una relación que, como exterior a la [relación] especificada, o sea a la determinación potencial, es ella misma sólo la relación directa y la medida inmediata. Esta consecuencia y la conexión suya tienen que determinarse más exactamente.

2. El cuanto, inmediatamente determinado como tal, si bien como momento de medida está por lo demás en sí mismo fundado en una conexión conceptual, está como un cuanto] dado extrínsecamente en su relación con la medida específica. La inmediación que de este modo está puesta, es empero la negación de la determinación cualitativa de medida; ésta recién se mostró en los lados de esta determinación de medida, que por lo tanto aparecieron como cualidades independientes. Tal negación y el retorno a la inmediata determinación cuantitativa están [incluídos] en la relación determinada cualitativamente, por cuanto la relación entre [términos] diferentes en general contiene su referencia como *única* determinación, que aquí en lo cuantitativo, por lo tanto, distinta de su determinación de relación, es un cuanto. Como negación de los diferentes lados cualitativamente determinados, este exponente es un ser-para-sí, o sea el ser absolutamente determinado. Pero es tal ser-para-sí sólo *en sí* —como existencia es un cuanto simple, inmediato, un cociente o un exponente como de una relación de los lados de la medida, tomada esta relación corno una [relación] directa; pero en general es la unidad que aparece como empírica en lo cuantitativo de la medida. En la caída de los cuerpos los espacios recorridos están en la relación del cuadrado respecto a los tiempos transcurridos, s=at\ Ésta es la relación específicamente determinada, una relación potencial entre el espacio y el tiempo; la otra relación, la directa, competería al espacio y al tiempo como cualidades indiferentes una respecto a la otra; debe ser la [relación] del espacio hacia el *primer* momento del tiempo; el mismo coeficiente *a* permanece en todos los

puntos de tiempo siguientes; —es la *unidad* como un cuanto ordinario para el monto, determinado por lo demás mediante la medida que especifica. Ésta vale al mismo tiempo como el exponente de aquella relación directa que compete a la velocidad falsamente *representada,* vale decir formal, no determinada específicamente por el concepto. Una velocidad tal no existe aquí, como no existe la anteriormente mencionada, que debería competer al cuerpo al *final* de un momento de tiempo. Aquélla se atribuye al *primer* momento temporal de la caída, pero este llamado momento temporal es una unidad sólo supuesta ella misma, y como tal punto indivisible no tiene existencia. El comienzo del movimiento es en seguida una magnitud —y no podría originar ninguna diferencia la pequeñez que se alega para ella—, y es una [magnitud] especificada precisamente por la ley de la caída. Aquel cuanto empírico se lo atribuye a la fuerza de gravedad, de modo que esta fuerza misma no debe tener ninguna relación con la especificación presente (la determinación potencial) y con lo peculiar de la determinación de medida. El momento *inmediato,* por el cual en el movimiento de la caída compete a una unidad temporal (un segundo y precisamente el llamado *primero)* el monto de alrededor de quince unidades espaciales, que se admiten como pies, es una *medida inmediata,* como la magnitud normal de los miembros humanos, las distancias y los diámetros de los planetas, etc. La determinación de tal medida cae en otra parte, antes que dentro de la determinación cualitativa de medida, que en este caso es la de la ley de la caída; pero de dónde dependen tales *números,* que son el único elemento inmediato, que por lo tanto aparece empíricamente, de una medida, [es un problema] acerca del cual las ciencias concretas no nos han dado todavía ninguna explicación. Aquí nos ocupamos sólo de esta determinación conceptual; esto es, que aquel coeficiente empírico constituye el *ser-para-sí* en la determinación de medida, pero sólo el momento del ser-para-sí, en tanto éste se halla *en sí* y por lo tanto como inmediato. El otro es el [momento] *desarrollado* de este ser-para-sí, la determinación específica de medida de los lados. —La gravedad, en la relación de la caída, que es un movimiento sin duda todavía condicionado por mitad y sólo por mitad libre, tiene que considerarse según este segundo momento como una fuerza natural, de modo que su relación se halla determinada por la naturaleza del tiempo y del espacio, y por lo tanto cae en la gravedad aquella especificación que es la relación de potencias. Aquella relación [en cambio], la relación simple directa, expresa sólo una referencia mecánica del tiempo y el espacio, esto es, la velocidad formal, extrínsecamente producida y determinada.

3. La medida se ha determinado, pues, como para ser una relación especificada de magnitud, que tiene en sí como cualitativo el cuanto extrínseco ordinario. Pero éste no es un cuanto en general, sino que esencialmente está como momento de la determinación de la relación en general; así es exponente, y como ser determinado que ahora es inmediato, es un exponente invariable, por lo tanto [exponente] de la ya mencionada relación directa de las mismas cualidades, por cuyo medio está determinada a la vez específicamente su relación recíproca de magnitud. Esta relación directa se halla en el ejemplo utilizado, de la medida del

movimiento de caída, casi anticipada y admitida como presente; pero, como se observó, no existe todavía en este movimiento. —Pero constituye la determinación ulterior, que la medida se halla ahora *realizada* de manera tal que sus dos lados son medidas, distintas por ser una inmediata y extrínseca y otra como especificada en sí; y ella representa la unidad de éstas. Como esta unidad, la medida contiene la relación donde las magnitudes están puestas como determinadas por la naturaleza de las cualidades y como diferentes, y su determinación por ende, inmanente e independiente en absoluto, se ha rebajado al mismo tiempo al ser-para-sí del cuanto inmediato, al exponente de una relación directa. Su auto-determinación, pues, se halla *negada,* en tanto ella tiene en este otro suyo la determinación última, existente-por-sí. Y viceversa la medida inmediata, que debe ser cualitativa en sí misma, sólo en aquélla tiene de verdad su determinación cualitativa. Esta unidad negativa es un *ser-para- sí real,* es la categoría de un *algo,* como unidad de cualidades que están en la relación de medida —es una *independencia* plena. Inmediatamente las dos relaciones que se han presentado como relaciones distintas, dan también una existencia doble, o sea, más exactamente, tal todo independiente, como existente por sí mismo en general, es a la vez un rechazarse en *independientes distintos,* cuya naturaleza y consistencia (materialidad) cualitativas están en su determinación de medida.

SEGUNDO CAPÍTULO

LA MEDIDA REAL

LA MEDIDA se halla determinada a ser una relación de medidas que constituyen la cualidad de diferentes algos independientes, en lenguaje más corriente: de *cosas.* Las relaciones de medida recién consideradas pertenecen a cualidades abstractas, como el espacio y el tiempo; son ejemplos de las [relaciones] próximas a tratarse, el peso específico y luego las propiedades químicas, que están como determinaciones de existencias *materiales.* Espacio y tiempo son también momentos de tales medidas, pero ahora, subordinados a determinaciones ulteriores, ya no se refieren sólo uno a otro según su propia determinación conceptual. En el sonido, por ejemplo, el *tiempo* en el que se realiza un monto de vibraciones, y el elemento *espacial* de la longitud y del espesor del cuerpo vibrante se hallan entre los momentos de la determinación, pero las magnitudes de aquellos momentos ideales se determinan extrínsecamente; no se muestran "más en una relación recíproca de potencias, sino en una ordinaria relación directa; y la relación armónica se reduce a la simplicidad totalmente extrínseca de números cuyas relaciones se dejan comprender de la manera más fácil, y por esto proporcionan una satisfacción que pertenece enteramente a la sensación, porque para el espíritu no se presenta ninguna representación o imagen fantástica, o pensamiento 'u otra cosa por el estilo que pueda llenarlo. Dado que los términos, que constituyen ahora la relación de medida, son ellos mismos medidas, pero al mismo tiempo algo real, sus medidas son ante todo medidas inmediatas, y como relaciones en sí, son relaciones directas. La relación que debe considerarse ahora en su determinación progresiva es la relación recíproca de tales relaciones.

La medida, considerada ahora como real, es

en primer lugar, la medida independiente de una corporeidad, que se refiere a *otras,* y en este referirse las especifica, así como por este medio especifica la materialidad independiente. Esta especificación, como un referirse extrínseco a muchos otros en general, es la producción de otras relaciones, y con esto de otras medidas; y la independencia específica no continúa consistiendo en una *única* relación directa, sino que traspasa a una *determinación específica,* que es una serie de *medidas.*

En segundo lugar, las relaciones directas, que se engendran por esta vía, son medidas en sí determinadas y exclusivas (afinidades electivas); pero dado que su diferencia mutua es la vez sólo cuantitativa, se presenta una progresión de relaciones, que en parte es sólo extrínsecamente cuantitativa, pero también se halla interrumpida por relaciones cualitativas, y forma una *línea de nudos* de relaciones *específicas independientes.*

En tercer lugar, sin embargo, se introduce en esta progresión, para la medida, la *falta de medida* en general, o más precisamente la *infinitud* de la medida, en que las independencias que se excluyen son justamente una sola, y lo independiente entra en relación negativa consigo mismo.

A. LA RELACIÓN [O RAZÓN] DE LAS MEDIDAS INDEPENDIENTES

Las medidas significan ahora [medidas] ya no solamente inmediatas, sino independientes, en tanto se convierten en sí mismas en relaciones de medidas que son especificadas, y así, en este ser-para-sí son algos, cosas físicas, ante todo materiales. Pero el todo, que es una relación de tales medidas, es

a) ante todo *inmediato* él mismo; así los dos lados, que se hallan determinados como tales medidas independientes, subsisten uno fuera del otro en cosas particulares, y se hallan puestos en *conexión* de manera *extrínseca.*

b) Pero las materialidades independientes se hallan determinadas en lo que son cualitativamente, sólo mediante la determinación cuantitativa que tienen como medidas, por ende mediante su misma relación cuantitativa hacia otras, y como *diferentes* respecto a éstas (las llamadas *afinidades)* y por cierto como *miembros de una serie* de tal relación cuantitativa;

c) este referirse indiferente y múltiple termina a la vez en el ser-para-sí *exclusivo* —que es la llamada *afinidad electiva.*

a) Vinculación de dos medidas.

Algo se halla determinado en sí como relación de medida de cuantos, a los que competen además cualidades, y el algo es la relación de estas cualidades. La una es un *ser-dentro-de-sí*, según el cual es un existente-para-sí —material (como es, tomado intensivamente, el peso, o, tomada extensivamente, la *multitud*, pero de partes materiales); pero la otra es la *exterioridad* de este ser-dentro-de-sí (lo abstracto, lo ideal, el espacio). Estas cualidades están determinadas cuantitativamente, y su relación recíproca constituye la naturaleza cualitativa del algo material -la relación del peso al volumen, el peso específico determinado. El volumen, lo ideal, tiene que tomarse como unidad, pero lo intensivo, que aparece en la determinación cuantitativa y en la comparación con aquél [volumen] como magnitud extensiva o multitud de unos existentes-para-sí [tiene que tomarse] como monto. —La pura referencia cualitativa de las dos determinaciones de magnitud, según una relación de potencias, ha desaparecido, porque en la

independencia del ser-para-sí (ser material) ha vuelto la inmediación, por lo cual la determinación de magnitud es un cuanto como tal, y la relación de un tal [cuanto] hacia el otro lado está igualmente determinada en el exponente ordinario de una relación directa.

Este exponente es el cuanto específico del algo, pero es un cuanto inmediato; y éste, juntamente con la naturaleza específica de un tal algo, se hallan determinados sólo en la *comparación* con otros exponentes de tales relaciones. Constituye él el *específico* ser-determinado-en-sí, la medida interior particular de algo; pero puesto que esta medida suya se basa en el cuanto, está también sólo como determinación exterior e indiferente, y tal algo por lo tanto, a pesar de su interior determinación de medida, es variable. Lo otro a lo cual, como variable, puede referirse, no es una multitud de materia o un cuanto en general —frente a éste se mantiene su específico ser-determinado-en-sí— sino un cuanto que es a la vez exponente de tal relación específica. Son dos cosas, de medida interior diferente, que están en relación y entran en combinación — como dos metales de peso específico diferente—; pero no corresponde aquí considerar cuál homogeneidad de su naturaleza se requiera por lo demás para la posibilidad de tal combinación, por ejemplo, que no es un metal aquél cuya combinación con el agua se halla en discusión. Ahora bien, por un lado cada una de las dos medidas se conserva en la variación que debería sobrevenirle por vía de la exterioridad del cuanto, porque es medida; por otro lado, empero, este mismo conservarse es un comportamiento negativo hacia este cuanto, es una especificación de él, y siendo exponente de una relación de medida, es una variación de la medida misma y, sin duda, una especificación recíproca.

Según la determinación simplemente cuantitativa la combinación sería un simple sumarse de las dos magnitudes de una cualidad y de las dos de la otra cualidad, por ejemplo la suma de los dos pesos y de los dos volúmenes en la combinación de dos materias de diferentes pesos específicos, de modo que no sólo el peso de lo mezclado pertenezca igual a aquella suma sino, también el espacio que éste [mezclado] ocupa sea igual a la suma de aquellos espacios. Sin embargo sólo por el peso lo encontramos igual a la suma de los pesos que estaban presentes antes de la combinación; se suma el lado que, como lo existente por sí, se ha convertido en una existencia firme y por lo tanto propia de un cuanto permanente inmediato —el peso de la materia, o bien la multitud de las partes materiales, que vale como éste [peso] con respecto a la determinación cuantitativa. Pero en los exponentes cae la variación, ya que como relaciones de medida, son la expresión de la determinación cualitativa, o sea del ser-para-sí, el cual [ser-para-sí], puesto que el cuanto como tal padece la variación accidental y extrínseca por vía de la agregación de la parte adicionada, se muestra al mismo tiempo como negativo frente a esta exterioridad. Este determinarse inmanente de lo cuantitativo, como no puede, según se indicó, aparecer en el peso, se muestra en la otra cualidad, que es el aspecto ideal de la relación. Para la percepción sensible puede resultar sorpresivo que, después de la mezcla de dos materias específicamente distintas, se muestre una variación —ordinariamente una

disminución— de los volúmenes sumados; [pues] el espacio mismo constituye el subsistir de las materias existentes como exteriores una a la otra. Pero este subsistir, frente a la negatividad que el ser-para-sí contiene en sí, es lo no existente en sí, lo variable; de esta manera el espacio se halla puesto como lo que es de verdad, o sea como lo ideal.

Pero con eso no está puesto como variable sólo uno de los aspectos cualitativos, sino que la medida misma, y por ende la determinación cualitativa del algo fundada en ella, ha mostrado de esta manera no ser en sí misma algo constante, sino tener, como el cuanto en general, su determinación en otras relaciones de medidas.

b) La medida como la serie de relaciones [o razones] de medida.

1. Si algo que se combina con otro, y este otro igualmente fuese lo que es por ser determinado sólo mediante la simple cualidad, [los dos] sólo se eliminarían en esta combinación. Pero algo, que es en sí la relación de medida, es independiente, pero es por esto, al mismo tiempo, combinable con un [otro] precisamente tal [cual es él mismo]; en tanto se halla eliminado en esta unidad, se conserva por su subsistir indiferente, cuantitativo, y se comporta a la vez como momento especificador de una nueva relación de medida. Su cualidad se halla envuelta en lo cuantitativo, con esto es de igual modo indiferente con respecto a la otra medida, se continúa en ésta y en la nueva medida formada; el exponente de la nueva medida es él mismo un cierto cuanto, una determinación exterior; se presenta como indiferencia en el hecho de que el algo determinado específicamente entra con otras de tales medidas en idénticas neutralizaciones de la reciproca relación de medida. Su específica peculiaridad no se expresa en una única y sola [relación de medida], formada por él y por un otro.

2. Esta combinación con una pluralidad [de términos] que son igualmente medidas en sí, da relaciones diversas, que tienen pues diversos exponentes. Lo independiente tiene sólo en su comparación con otros el exponente de su ser determinado en sí. Pero su neutralidad con otros constituye su real comparación con ellos; es su comparación con ellos por sí mismo.[1] Los exponentes de estas relaciones, empero, son diferentes, y lo independiente presenta por ende sus exponentes cualitativos como la *serie* de estos *montos diferentes*, para los cuales él es la unidad —esto es, como una *serie de referencias específicas hacia otros.* El exponente cualitativo, al ser un único cuanto inmediato, expresa una única relación. En verdad lo independiente se diferencia mediante la *serie particular* de los exponentes, que él, al ser tomado como unidad, forma con otras independencias semejantes, mientras otro distinto que él se ve llevado igualmente

[1] En la reimpresión de 1948 de la edición Lasson, falta aquí una línea (desde "comparación" hasta "por sí mismo"), repitiéndose por error de imprenta la penúltima anterior. [*N. del T.*]

a la relación con ellas, y al ser tomado como unidad, forma otra serie. —La relación de tal serie en su interior constituye ahora lo cualitativo de lo independiente.

Como ahora tal independiente forma con una serie de independientes una serie de exponentes, parece ante todo ser diferente de otro fuera de esta serie misma, con el cual se halla *comparado,* porque éste constituye otra serie de exponentes junto con los mismos contrapuestos. Pero de esta manera los dos independientes *no* serían *comparables,* pues cada uno se considera de este modo como *unidad* frente a sus exponentes, y las dos series, que se engendran en base a esta relación, son *otras de modo indeterminado.* Los dos que deben compararse como independientes, son ante todo diferentes recíprocamente sólo como cuantos; para determinar su relación se necesita precisamente una unidad común, existente por sí misma. Esta unidad determinada tiene que ser buscada sólo en aquello donde los términos para comparar tienen, como se mostró, la existencia específica de sus medidas, y por lo tanto en la relación que tienen entre ellos los exponentes de relación de la serie. Pero esta relación de los exponentes es ella misma unidad existente por sí, determinada de hecho, sólo porque los miembros de la serie la tienen como una *constante* relación recíproca de a dos; así puede ser su *unidad común.* En ella por lo tanto está solamente la comparabilidad de los dos independientes, que no se tomaron como neutralizándose mutuamente, sino como indiferentes uno frente al otro. Cada uno por separado y fuera de la comparación es la unidad de las relaciones con los miembros contrapuestos, que son los montos frente a aquella unidad, y representan pues la serie de los exponentes. Esta serie, en cambio, es a la inversa la unidad para aquellos idos, que, comparados mutuamente, son cuantos uno frente al otro; y como tales, ellos mismos son montos diferentes de su unidad recién indicada.

Pero aquéllos, además, que juntos con los dos, o mejor con los *muchos* en general, contrapuestos y comparados entre sí, dan la serie de los exponentes del referirse de ellos, son en sí mismos igualmente independientes, y cada uno es un algo específico de una relación de medida en sí pertinente. Tiene que tomarse, por lo tanto, cada uno igualmente como unidad, de modo que en los dos (o mejor dicho en la pluralidad indeterminada) mencionados, y simplemente comparados entre sí, tienen una serie de exponentes; exponentes que son los números de comparación, entre sí, de los recién mencionados; así como los números de comparación de los tomados ahora singularmente, aun como independientes, son a la inversa igualmente, entre ellos, la serie de los exponentes para los miembros de la primera serie. Ambos lados son de esta manera series, donde cada número es *en primer lugar* unidad en general frente a su serie contrapuesta, en la que tiene su ser-determinado-por-sí como una serie de exponentes; *en segundo lugar* cada número es él mismo uno de los exponentes para cada miembro de la serie contrapuesta; y *en tercer lugar* es número de comparación para los restantes números de su serie, y como tal monto, que le compete también como exponente, tiene su unidad determinada por sí en la serie contrapuesta.

3. En este comportamiento reapareció la manera y modo en que está puesto el cuanto como existente para sí, vale decir como grado, [manera que consiste en] ser simple, pero tener la determinación de magnitud en un cuanto existente fuera de él, y que es una esfera de cuantos. En la medida, empero, este exterior no es simplemente un cuanto y una esfera de cuantos, sino una serie de números de relación, y el conjunto de éstos es donde está el ser determinado por si de la medida. Como es el caso en el ser-para-sí del cuanto como grado, se ha invertido en esta exterioridad de sí misma la naturaleza de la medida independiente. La referencia hacia sí está ante todo como relación *inmediata*, y de este modo en seguida su indiferencia frente a otro consiste sólo en el cuanto. En esta exterioridad por lo tanto cae su lado cualitativo, y *su referirse a otro* se convierte en lo que constituye la determinación específica de este independiente. Ésta [determinación] consiste así en absoluto en la especie y manera cuantitativa de este referirse, y esta especie y manera está determinada tanto por el otro como por él mismo; y este otro es una serie de cuantos, y él mismo es un tal [cuanto]. Pero esta relación donde dos específicos se especifican en algo, en un tercero, que es el exponente, contiene además esto, que lo uno no ha traspasado allí al otro, y por lo tanto no es una *única* negación en general, sino que *ambos* son puestos allí de modo negativo; y en tanto cada uno se conserva allí indiferente, se halla a su vez *negada* también su *negación.* Esta unidad cualitativa suya es por ende una unidad *exclusiva* existente por sí. Los exponentes, que primeramente son números de comparación entre ellos, tienen sólo en el momento del excluir su verdadera determinación específica mutua en sí, y su diferencia se vuelve a sí misma a la vez de naturaleza cualitativa. Ésta [diferencia] se basa empero en lo cuantitativo. Lo independiente se refiere *en primer lugar* a una *pluralidad* de su lado cualitativamente otro, sólo porque en este referirse es al mismo tiempo indiferente; *en segundo lugar,* ahora la relación neutral por medio del carácter cuantitativo contenido en ella, no es sólo variación, sino que está puesta como negación de la negación y es unidad exclusiva. Por lo tanto la *afinidad* de un independiente hacia la pluralidad del otro lado ya no es una relación indiferente, sino una *afinidad electiva.*

c) Afinidad electiva.

Se ha empleado aquí la expresión: *afinidad electiva,* como también en lo antecedente [las expresiones]: *neutralidad, afinidad* —expresiones que se refieren a la relación *química.* Pues en la esfera química lo material tiene esencialmente su determinación específica en la relación hacia su otro; existe sólo como esta diferencia. Esta relación específica está además vinculada a la cantidad, y al mismo tiempo es en la referencia no sólo a un otro individual sino a una serie de tales diferentes contrapuestos a él; las combinaciones con esta serie reposan en una llamada *afinidad* con *cada* miembro de la serie, pero en esta

indiferencia cada uno es a la vez exclusivo frente a otros, cuya relación de determinaciones contrapuestas tiene que considerarse todavía. —Pero no es sólo en el aspecto químico donde lo específico se presenta en una esfera de combinaciones; también el tono [musical] particular tiene su sentido sólo en la relación y la combinación 'con un otro y con la serie de los otros; la armonía o inarmonía en tal esfera de combinaciones constituye su naturaleza cualitativa, que al mismo tiempo reposa en relaciones cuantitativas, las que forman una serie de exponentes; y las relaciones de las dos relaciones específicas son las que constituyen cada uno de los tonos combinados en él mismo. El tono individual es el tono fundamental de un sistema, pero es igualmente a su vez un miembro individual en el sistema de cada otro tono fundamental. Las armonías son afinidades electivas exclusivas, cuya peculiaridad cualitativa, empero, se resuelve igualmente a su vez en la exterioridad de un progreso simplemente cuantitativo. —Dónde empero reside el principio de una medida para aquellas afinidades, que son afinidades electivas (químicas, o musicales u otras) entre y frente a las otras, [es un problema] acerca del cual se presentará en lo que sigue todavía una observación con respecto a las químicas; pero esta cuestión superior está en la más estrecha conexión con lo específico de lo propiamente cualitativo y pertenece a las partes especiales de la ciencia natural concreta.

Puesto que el miembro de una serie tiene su unidad cualitativa en su referirse al conjunto de una serie contrapuesta, cuyos miembros sin embargo son diferentes entre ellos sólo por el cuanto según el cual se neutralizan con aquél, la determinación más especial en esta múltiple afinidad es igualmente sólo una determinación cuantitativa. En la afinidad electiva [considerada] como relación exclusiva y cualitativa, el referirse se sustrae a esta diferencia cuantitativa. La próxima determinación que se ofrece, consiste en que, según la diferencia de la multitud, y por ende de las magnitudes *extensivas,* que se verifica entre los miembros de un lado para la neutralización de un miembro del otro lado, se dirige también la afinidad electiva de este miembro hacia los miembros de la otra serie, con todos los cuales se halla en afinidad. El excluir [al presentarse] como un mantenerse *más firme* frente a otras posibilidades de combinación, que estarían fundadas en esto, aparecería, al ser transformado de este modo, en una *intensidad* tanto mayor, según la identidad ya demostrada de las formas de las magnitudes extensivas e intensivas, como en aquellas dos formas donde la determinación de las magnitudes es una sola y la misma. Pero este trastrocarse de la forma unilateral de la magnitud extensiva también en la otra, la intensiva, no cambia en nada la naturaleza de la determinación fundamental, que es el único y mismo cuanto. De modo que, en efecto, no se hallaría puesto con esto ningún excluir, sino que podría verificarse, indiferente o solamente, una única combinación, o bien igualmente una combinación indeterminada con respecto a la cuestión de cuántos [tengan que ser sus] miembros, sólo con tal que las porciones que entraran de ellos, fuesen correspondientes al cuanto requerido en conformidad a sus relaciones recíprocas.

Sin embargo, la combinación, que llamamos también neutralización, no representa sólo la forma de la intensidad. El exponente es esencialmente una determinación de medida, y por lo tanto es exclusivo; los números han perdido, en este aspecto de comportamiento exclusivo, su continuidad o capacidad de fusionarse entre ellos; es el *más* o *menos* el que mantiene un carácter negativo, y la *ventaja* que tiene un exponente frente a otros, no permanece situada en la determinación de magnitud. Pero se presenta igualmente también este otro lado según el cual es indiferente a su vez para un momento el recibir de parte de una pluralidad de momentos contrapuestos a él el cuanto neutralizador [y recibirlo] de parte de cada uno según su determinación específica frente al otro. El comportamiento exclusivo y negativo padece al mismo tiempo este daño de parte del lado cuantitativo. —Se halla puesto así un trastrocamiento del comportamiento indiferente, y sólo cuantitativo, en uno cualitativo, y viceversa un traspaso del ser determinado específico a la relación meramente extrínseca— [vale decir] una serie de relaciones que son ora de naturaleza meramente cuantitativa, ora relaciones específicas y medidas.

NOTA 1[2]

Las *sustancias químicas* son los ejemplos más característicos de aquellas medidas que son momentos de medida, y que tienen sólo en su comportamiento hacia otros lo que constituye su determinación. Los ácidos y los álcalis o bases en general aparecen como cosas inmediatamente determinadas en sí, pero antes bien como elementos incompletos de cuerpos, como componentes que realmente no existen para sí, sino que tienen esta existencia sólo al eliminar su subsistencia aislada y combinarse con otro. La diferencia, además, por la cual están como *independientes,* no consiste en esta cualidad inmediata, sino en la especie y manera cuantitativa de su comportarse. Vale decir, que no se limita a la oposición química de ácidos y álcalis o bases en general, sino que está especificada en una *medida de saturació*n y consiste en la determinación específica de la cantidad de las sustancias que se neutralizan. Esta determinación de cantidad con respecto a la saturación constituye la naturaleza cualitativa de una sustancia; la convierte en lo que es para sí, y el número que lo expresa, es esencialmente uno entre múltiples exponentes para una unidad contrapuesta. —Tal sustancia se halla en la llamada afinidad con alguna otra; en tanto esta relación siguiese siendo de naturaleza puramente cualitativa, una determinación sería —como en la relación del polo magnético o de la electricidad— sólo la negativa de la otra, y ambos lados tampoco se mostrarían a la vez indiferentes uno frente al otro. Pero como la relación es también de naturaleza cuantitativa, cada una de estas sustancias es

[2] *Título en el índice:* Berthollet acerca de la afinidad química y la teoría de Berzelius al respecto.

capaz de neutralizarse con *múltiples* y no se limita a una sola contrapuesta. No se relaciona sólo al ácido y el álcali o base, sino ácidos y álcalis o bases recíprocamente. Se caracterizan ellos ante todo por su relación recíproca, y precisamente por el hecho de que un ácido, por ejemplo, precisa más que otro de un álcali para saturarse con él. Pero la independencia existente por sí se muestra en el hecho de que las afinidades se comportan de modo exclusivo, y una tiene ventaja sobre la otra cuando un ácido puede por sí entrar en una combinación con todos los álcalis y viceversa. La diferencia capital de un ácido frente a otro la constituye así el hecho de que éste tenga una afinidad más próxima que otro con una base, esto es la llamada afinidad electiva.

Acerca de las afinidades químicas de ácidos y álcalis, se encontró la ley siguiente: que cuando dos soluciones neutras son mezcladas, con lo cual se produce una separación y [se engendran] así dos nuevas combinaciones, estos productos son igualmente neutros. De allí se sigue que las cantidades de dos bases alcalinas, que se precisan para la saturación de un ácido, son necesarias por la *misma razón* para la saturación de otro. En general, si se ha determinado para un álcali, tomado como unidad, la *serie de los números proporcionales* con las cuales los distintos ácidos lo saturan, entonces esta serie es la misma para cada uno de los otros álcalis, sólo que tienen que tomarse los distintos álcalis en proporciones diferentes entre ellos; —y estos números nuevamente, por su parte, forman una serie precisamente constante de exponentes para cada uno de los ácidos contrapuestos, con tal que se refieran ellos también a cada ácido particular en la misma relación que a cada uno de los otros—. —*Fischer*[3] ha sido el primero en señalar estas *series* en su simplicidad, en base a los trabajos de *Richter*[4]; véanse sus notas a la traducción del tratado de *Berthollet*[5], acerca de las leyes de la afinidad en la química, pág. 232 y *Berthollet, Statique chimique, part. 1, pág 134 y sigts.* —El querer examinar aquí el conocimiento (tan ampliado en todo sentido, después que esto fué escrito por primera vez) de los números proporcionales de las mezclas de los elementos químicos, sería una digresión, también debido a que esta ampliación empírica (pero en parte aún sólo hipotética) permanece encerrada dentro de las mismas determinaciones conceptuales. Pero pueden todavía agregarse algunas observaciones acerca de las categorías empleadas en esto, y además acerca de los puntos de vista de la afinidad electiva química misma y de su relación con lo cuantitativo, como acerca de la tenxtativa de fundamentarla en cualidades físicas determinadas.

Sabido es que Berthollet modificó la representación general de la afinidad electiva mediante el concepto de la acción de *una masa química.* Esta

---

[3] FISCHER, ERNST GOTTFRIED, profesor de Física en Berlín, miembro de la Academia, 1754-1831.

[4] RICHTER, JEREM. BENJAMÍN, 1762-1807, asesor de minas en Berlín.

[5] BERTHOLLET, CLAUDE]LUIS, CONDE DE, 1748-1822, profesor en la Escuela Politécnica de París.

modificación no tiene ningún influjo (esto hay que distinguirlo bien) sobre las relaciones cuantitativas de las leyes químicas de saturación; pero el momento cualitativo de la afinidad electiva exclusiva, como tal, se halla no sólo debilitado, sino más bien eliminado. Si dos ácidos actúan sobre un álcali, y aquél [de los ácidos] acerca del cual se dice que tiene con éste una mayor afinidad, está presente también en el cuanto que es capaz de saturar el cuanto de la base, sigue sólo esta saturación según la representación de la afinidad electiva; el otro ácido queda totalmente inactivo y excluido de la combinación neutra. En cambio, según aquel concepto de la acción de una *masa química*, cada uno de los dos es activo en una proporción que se compone de su cantidad presente y de su capacidad de saturación, o sea de la llamada afinidad. Las investigaciones de Berthollet han indicado las condiciones más exactas en que la actividad de la masa química se halla eliminada, y un ácido (más fuertemente afín) parece echar al otro (más débilmente afín) y *excluir* su acción, y de este modo ser activo en el sentido de la afinidad electiva. Mostró Berthollet que las *condiciones* o circunstancias en que se verifica aquella exclusión, son algunas como la fuerza de cohesión, la insolubilidad en el agua de las sales formadas, y no la *naturaleza* cualitativa de los agentes como tal; y estas condiciones a su vez, pueden ser eliminadas en su acción por otras condiciones, por ejemplo por la temperatura. Al poner de lado estos obstáculos, la masa química entra íntegramente en acción, y lo que aparecía como un excluir puramente cualitativo, o sea como una afinidad electiva, muestra consistir sólo en modificaciones exteriores.

Berzelius[6] sería de manera preferente aquél a quien se debe escuchar ulteriormente acerca de este asunto. Pero en su Tratado de Química no establece nada particular y más determinado sobre el asunto. Son aceptados y repetidos al pie de la letra los puntos de vista de Berthollet, y sólo provistos de la metafísica propia de una reflexión carente de crítica, cuyas categorías por lo tanto son lo único que se ofrece a una consideración más detallada. La teoría procede más allá de la experiencia, y en parte inventa representaciones sensibles tales como no se hallan dadas precisamente en la experiencia, en parte aplica determinaciones del pensamiento, y en ambos aspectos se hace objeto de la crítica lógica. Queremos pues ocuparnos de lo que se presenta en aquel mismo tratado (tomo III, secc. I: en la trad. Wóhler, págs. 82 y sigts.) acerca de la teoría. Allí mismo se lee que *"débese imaginar* que en un líquido mezclado uniformemente, cada *átomo* del cuerpo disuelto se halla *rodeado* por un *igual monto* de *átomos* del medio disolutivo; y si múltiples sustancias son disueltas juntamente, deben *dividirse entre sí los intersticios* entre los átomos del medio disolutivo, de modo que, en una mezcla uniforme del líquido, se genere una tal *simetría en las posiciones* de los átomos, que *todos los átomos* de los cuerpos particulares se hallen en una *posición uniforme en relación a los átomos* de los otros cuerpos; por lo tanto

[6] BERZELIUS, JOH. JAK., BARÓN DE, 1799-1848, desde 1807 profesor de química en Estocolmo: Lehrbuch der Chemie, 3 tomos, de 1808 a 1828.

puede decirse que la solución está caracterizada por la *simetría* en la *posición* de los átomos, tal como la *combinación* está caracterizada *por las proporciones determinadas."* Esto luego se aclara mediante un ejemplo de la combinación que se engendra a partir de una solución de un cloruro de cobre a la que se agrega ácido sulfúrico.

Pero en este ejemplo no se muestra por cierto ni que existan *átomos,* ni que un monto de átomos de los cuerpos disueltos sean *rodeados* por átomos del líquido y que los átomos libres de los dos ácidos se *coloquen* en torno a los que permanecen en combinación (con el óxido de cobre), ni que exista *simetría* en la *colocación y posición,* ni que existan intersticios entre los átomos —y menos aún que las sustancias disueltas se *dividan entre sí los intersticios* de los átomos del medio disolutivo. Esto significaría que las sustancias disueltas toman su colocación allí donde *no* hay un medio disolutivo—, pues los intersticios de éste son los espacios *vacíos* de él —y por lo tanto que las sustancias disueltas *no* se encuentran en el medio disolutivo, sino *fuera de él*— aun cuando lo rodeen y se dispongan alrededor de él, o sean rodeadas por él, dispuesto alrededor de ellas — y por lo tanto es cierto que tampoco son disueltas por él. No se ve, pues, por qué se deban formar tales *representaciones,* que no se muestran en la experiencia, que en seguida se contradicen en lo esencial, y que por otro lado no son confirmadas de otra manera. Esto podría verificarse sólo mediante la consideración de estas representaciones mismas, esto es mediante una metafísica que es lógica; pero mediante ésta se hallan confirmadas tan poco como mediante la experiencia—, ¡al contrario! Por lo demás Berzelius concede, como se dijo arriba, que las proposiciones de Berthollet no están en contra de la teoría de las proposiciones determinadas —agrega, por cierto, que tampoco están en contra de los puntos de vista de la filosofía corpuscular, esto es, de las representaciones, citadas arriba, de los átomos, del rellenamiento de los *intersticios* del líquido disolutivo mediante los átomos de los cuerpos sólidos, etc.— ; pero esta última metafísica, carente de fundamento, no tiene esencialmente nada que ver con las proporciones mismas de la saturación.

Lo específico que se expresa en las leyes de la saturación, concierne por lo tanto sólo a la *multitud* (o cantidad) de las unidades (no átomos) por sí mismas cuantitativas de un cuerpo con las que se neutraliza la *unidad* cuantitativa (tampoco un átomo) de otro cuerpo, diferente químicamente con respecto al primero. La diferencia consiste sólo en estas diferentes proporciones. Cuando, pues, Berzelius, pese a que su teoría de las proporciones es en absoluto sólo una determinación de *cantidades,* habla sin embargo también de *grados* de afinidad —por ejemplo pág. 86, donde explica la *masa química* de Berthollet como la suma de los *grados de afinidad* en relación a la cantidad presente del cuerpo activo, mientras que Berthollet emplea con coherencia la expresión: *capacité de saturation*— cae con esto él mismo en la forma de una magnitud *intensiva.* Pero ésta es la forma que constituye lo propio de la llamada filosofía *dinámica,* que él anteriormente *(ob. cit.,* pág. 29) llama "la filosofía especulativa de ciertas escuelas alemanas" y rechaza enérgicamente a beneficio de la excelente "filosofía

corpuscular". Declara allí, acerca de esta filosofía dinámica, que ella admite que los elementos en su unión química se *compenetran,* y que la neutralización consiste en esta *mutua compenetración;* esto no significa nada más que el hecho de que las partículas químicamente diferentes, contrapuestas entre ellas como *cantidades,* se fusionan en la simplicidad de una magnitud *intensiva,* lo cual se manifiesta también como disminución de volumen. En cambio en la teoría corpuscular, deben también los átomos *combinados* químicamente mantenerse en los intersticios, vale decir, *uno fuera del otro* (yuxtaposición); y no tiene ningún sentido, en tal comportarse como una magnitud sólo extensiva, o sea un perpetuarse de *cantidad,* [el hablar de] un *grado* de afinidad. Cuando, en el mismo pasaje, se alega que los fenómenos de las proporciones determinadas sobrevinieron sin ser previstos en absoluto por la concepción dinámica, se trataría sólo de una circunstancia histórica exterior, aunque se prescinda del hecho de que las series estequiométricas de *Richter* fueron ya conocidas por Berthollet en el resumen de Fischer, y se citaron en la primera edición de esta *Lógica,* la cual muestra la nulidad de las categorías sobre las que reposa tanto la antigua como la pretendida nueva teoría corpuscular. Pero Berzelius juzga de modo erróneo al decir que bajo el dominio "del punto de vista dinámico", deberían permanecer desconocidos "para siempre" los fenómenos de las proporciones determinadas — en el sentido de que aquel punto de vista no podría concordar con la determinación de las proporciones. Ésta, en todo caso, es sólo una determinación de magnitud, indiferente con respecto a la forma extensiva o intensiva—; de modo que también Berzelius, aun cuando adhiera a la primera forma, la de la cantidad, emplea él mismo la representación de los grados de afinidad.

Al reducir de este modo la afinidad a la diferencia cuantitativa, se la ha eliminado como afinidad electiva; pero la *exclusividad,* que se verifica en ella, se reduce a circunstancias, esto es, a determinaciones, que aparecen como algo extrínseco a la afinidad: vale decir, a la cohesión, a la insolubilidad de las combinaciones que tuvieron lugar, etc. Puede compararse con esta representación en parte el comportamiento [empleado] en la consideración de la acción de la gravedad, donde lo que compete en *sí* a la gravedad misma, es decir [el hecho de] que el péndulo movido pasa necesariamente al reposo por la acción de la misma gravedad, se toma sólo como la circunstancia, presente al mismo tiempo, de la resistencia exterior del aire, del hilo, etc., y se atribuye sólo al *rozamiento* en lugar de atribuirlo a la gravedad. —Aquí no origina ninguna diferencia para la naturaleza de lo *cualitativo,* que se halla en la afinidad electiva, que el mismo aparezca y se conciba en la forma de aquellas circunstancias, como condiciones suyas. Empieza, con lo cualitativo corno tal, un nuevo orden, cuya especificación no es ya una diferencia sólo cuantitativa.

Ahora bien, si, por lo tanto, se establece rigurosamente la diferencia de la afinidad química en una serie de relaciones cuantitativas, frente a la afinidad electiva [considerada] como [diferencia] de una determinación cualitativa que se introduce y en su comportamiento no coincide de ningún modo con aquel orden [cuantitativo], entonces esta diferencia se halla otra vez arrojada en una confusión

completa por la manera en que se ha puesto en conexión, en la época moderna, el comportamiento *eléctrico* con el químico; y se ha disipado por completo la esperanza de alcanzar por medio de este principio, que debería ser más profundo, una explicación acerca de lo más importante, que es la relación de medida. Esta teoría, donde se *identifican* por completo los fenómenos de la electricidad y del quimismo, no debe, por referirse a lo físico y no sólo a las relaciones de medida, tomarse aquí en una consideración más particular; y sólo debe mencionarse en razón de que se ve confundida por ella la diferencia de las determinaciones de medida. Por sí misma tiene que llamarse superficial, porque la superficialidad consiste en tomar como idéntico lo diferente, dejando a un lado la diferencia. Por lo tocante a la afinidad, aquí, se la ha reducido "a la neutralización de electricidades opuestas", al identificar los procesos químicos con los eléctricos, y además con los del fuego y la luz. Es casi cómico el encontrar la misma identificación de la electricidad y del qui- mismo expuesta *(ob. cit.,* pág. 63) de la manera siguiente, vale decir que "los fenómenos eléctricos explican por cierto la acción de los cuerpos a mayor o menor distancia, su *atracción anterior* a la unión (es decir, el comportamiento *todavía no* químico) —y el fuego (?) que se engendra mediante esta unión; pero no nos *dan ninguna explicación* acerca de la causa de la *unión* de los cuerpos *que perdura* con fuerza tan grande después del *anonadamiento* del *estado eléctrico* opuesto". Es decir, que la teoría da la explicación [que dice] que la electricidad es la causa del comportamiento químico, pero la electricidad no da ninguna explicación acerca de lo que es químico en el proceso químico. —Al reducir la diferencia química en general a la oposición de electricidad positiva y negativa, la diferencia recíproca de afinidad entre los agentes que caen del uno o del otro lado, se halla determinada como el ordenamiento de dos series de cuerpos, electropositivos y electronegativos. Al identificar la electricidad y el quimismo según su determinación universal, ya se pasa por alto que la primera en general y su neutralización son *fugaces* y siguen siendo *extrínsecas* a la cualidad de los cuerpos, y el quimismo [en cambio] en su acción y especialmente en la neutralización, *pone en juego toda* la naturaleza cualitativa de los cuerpos y la *altera*. Igualmente fugaz es la oposición de lo positivo y negativo dentro de la electricidad; es tan inestable que depende de las menores circunstancias exteriores, y no puede compararse de ninguna manera con la determinación y constancia de la oposición de los ácidos, por ejemplo, frente a los metales, etc. La variabilidad, que puede verificarse en este comportamiento químico por medio de acciones muy violentas, por ejemplo de una temperatura elevada, etc., no tiene ninguna comparación con la superficialidad de la oposición eléctrica. Y en cuanto a la otra diferencia, *en el interior de la serie* de cada uno de los dos lados, entre una constitución más o menos electropositiva o bien más o menos electronegativa, es por completo una [diferencia] tan completamente insegura como carente de comprobación. Pero de estas series de los cuerpos (según Berzelius, *ob. cit.,* pág. 84 y sigts.) "debe engendrarse, según sus disposiciones eléctricas, el sistema electro-químico, al que entre todos corresponde de la manera mejor el dar una *idea de la química".* Ahora se hallan

indicadas estas series; pero en la pág. 67 se agrega, acerca de cómo están constituidas de hecho, "que éste es *más o menos* el orden de estos cuerpos, pero esta materia se halla tan poco investigada, que no puede todavía determinarse *nada enteramente cierto* con respecto a este orden relativo". —Tanto los números proporcionales de aquella serie de afinidad (primeramente realizada por Richter) como la reducción muy interesante, establecida por Berzelius, de las combinaciones de dos cuerpos a la simplicidad de menos relaciones cuantitativas, son total y absolutamente independientes de aquella mezcla que debería ser electro-química. Si en aquellas proporciones y en la extensión de ellas, conquistada a partir de Richter en todos los aspectos, el método experimental ha sido la verdadera estrella polar, entonces tanto más contrasta por sí mismo con esto la mezcla de estos grandes descubrimientos con el vacío de la llamada teoría corpuscular, que yace fuera del camino de la experiencia. Sólo este comienzo [que consiste en] abandonar el principio de la experiencia, podía motivar el tomar todavía otra vez la inspiración, más especialmente iniciada por *Ritter*[7], de establecer órdenes fijos de cuerpos electro-positivos y electronegativos, que deberían al mismo tiempo tener un significado químico.

La nulidad del fundamento, que se toma para la afinidad química en la oposición de cuerpos electro-positivos y electronegativos —aun cuando ésta fuese por sí y efectivamente más exacta de lo que es— se muestra ya ella misma en la vía experimental; lo cual, pues, lleva de nuevo a una inconsecuencia ulterior. Se admite en la pág. 73 *(ob. cit.)* que dos llamados cuerpos electro-negativos, como el azufre y el oxígeno, se combinan entre ellos de una manera más íntima que, por ejemplo, el oxígeno y el cobre, aunque este último es electro-positivo. El fundamento para la afinidad, basado en la oposición universal de electricidad positiva y negativa, debe con esto, frente a un simple más o menos, reducirse aquí dentro de una única y misma serie de determinaciones eléctricas. Se concluirá de esto, ahora, que el *grado de afinidad* de los cuerpos no dependería, pues, sólo de su específica *unipolaridad* (no importa aquí con cuál hipótesis se vincule esta determinación; aquí ella vale sólo por el disyuntivo "o ...o" del positivo y del negativo) el grado de afinidad debería derivarse principalmente de la *intensidad* de su *polaridad* en general. Aquí, por lo tanto, la consideración de la afinidad traspasa más precisamente a la relación de *afinidad electiva,* la que sobre todo nos ocupa. —Veamos qué es por lo tanto lo que resulta ahora para ésta. Al admitir en seguida *(Ibídem,* pág. 73) que el *grado* de esta polaridad, cuando ésta no existe simplemente en nuestra representación, parece *no* ser una cualidad *constante,* sino depender mucho de la temperatura, se halla indicado como resultado, de acuerdo con todo esto, no sólo que cada efecto químico es *según su fundamento* un fenómeno *eléctrico,* sino también que lo que parece ser un efecto de la llamada *afinidad electiva,* se produce *sólo* por vía de

---

[7] RITTER, Joh. WILH., 1776-1810, miembro de la Academia de Münich: *Das elektrische System der Korper, 3* tomos, 1805-1806.

una *polaridad eléctrica,* presente en ciertos cuerpos *con más fuerza* que en otros. Como conclusión del enredarnos en representaciones hipotéticas, que ha continuado hasta ahora, permanecemos pues en la categoría de una *intensidad más fuerte,* que es el mismo [punto de vista] formal que la afinidad electiva en general; y ésta, por el hecho de hallarse colocada en una intensidad más fuerte de polaridad eléctrica, no lleva en nada más allá que lo que antes llevaba hacia un fundamento físico. Pero aun lo que aquí debe determinarse como mayor intensidad específica, será reducido luego sólo a las modificaciones ya citadas, indicadas por Berthollet.

El mérito y el renombre de *Berzelius,* debido a su doctrina de las proporciones, extendida a todas las relaciones químicas, no podría ser por sí mismo un motivo para abstenerse de mostrar al desnudo la teoría citada; pero un motivo más urgente para hacerlo debe ser la circunstancia, que tal mérito [conquistado] en un sector de la ciencia, suele convertirse, como para *Newton,* en una *autoridad* en favor de un edificio de falsas categorías, puesto en conexión con aquél [mérito], y que precisamente tal metafísica es la que presenta y continúa expresándose con la mayor pretensión.

Fuera de las formas de la relación de medida, que se refieren a la afinidad química y a la afinidad electiva, pueden considerarse aún otras, con respecto a las cantidades que se califican en un sistema. Los cuerpos químicos forman, respecto a la saturación, un sistema de relaciones; la saturación misma reposa en la proporción determinada en que se combinan las cantidades de ambos lados, que tienen una, frente a la otra una existencia material particular. Pero se dan también relaciones de medida, cuyos momentos son inseparables, y no pueden presentarse en una existencia propia mutuamente distinta. Son éstas las que anteriormente se llamaron medidas *inmediatas* e *independientes,* y son representadas en los *pesos específicos* de los cuerpos. —Son dentro de los cuerpos, una relación del peso con el volumen; el exponente de relación, que expresa la determinación de un peso específico a diferencia de otros, es sólo un cuanto determinado de *comparación,* una relación extrínseca a ellos, en una reflexión extrínseca, que no se basa en un propio comportamiento cualitativo para con una existencia contrapuesta. Se presentaría el problema de conocer los exponentes de relación de la *serie de los pesos específicos* como un *sistema* fundado en una *regla,* que especificara una pluralidad meramente aritmética en una serie de nudos armónicos. —La misma exigencia se verificaría para el conocimiento de las citadas series químicas de afinidad. Pero la ciencia a fin de alcanzar esto tiene que ir todavía tan lejos como para concebir en un sistema de medidas los números de las distancias de los planetas del sistema solar.

Los pesos específicos, si bien parecen primeramente no tener entre ellos ninguna relación cualitativa, entran sin embargo igualmente en tal relación cualitativa. Cuando los cuerpos se combinan químicamente, o también sólo se amalgaman o se incorporan mutuamente *(synsomatisiert),* se muestra igualmente una *neutralización* de los pesos específicos. Se indicó anteriormente el fenómeno por el cual el volumen, aun de la mezcla de materias que verdaderamente

permanecen indiferentes una respecto a la otra en la relación química, no es de la misma magnitud que la suma de los volúmenes de las mismas materias antes de la mezcla. Ellas modifican en ésta [mezcla] mutuamente el cuanto de la determinación con que entran en la relación, y se manifiestan de este modo como comportándose recíprocamente de manera cualitativa. Aquí el cuanto del peso específico no se muestra simplemente como un *número de comparación* fijo, sino como un *número proporcional,* que puede desplazarse; y los exponentes de la mezcla dan una serie de medidas, cuyo progreso está determinado por un principio distinto del de los números proporcionales de los pesos específicos, que se combinan entre ellos. Los exponentes de estas relaciones no son determinaciones de medida exclusivas; su progreso es un progreso continuo, pero contiene en sí una ley que especifica, y que es diferente de la ley de las relaciones que progresan formalmente y donde se combinan las cantidades; y vuelve aquel progreso inconmensurable con éste.

B. LINEA NODAL DE LAS RELACIONES [O RAZONES] DE MEDIDA

La última determinación de la relación de medida fué que ésta, como relación específica, es *exclusiva;* el excluir compete a la neutralidad como unidad *negativa* de momentos diferentes. Para esta unidad *existente-para-sí,* esto es para la afinidad electiva, no resultó ningún principio ulterior de especificación, con respecto a su relación con las otras neutralidades. Ésta [especificación] queda sólo en la determinación cuantitativa de la afinidad en general, según la cual son cantidades determinadas las que se neutralizan, y con esto se contraponen a otras relativas afinidades electivas de sus momentos. Pero además, debido a la determinación cuantitativa fundamental, se *continúa* la afinidad electiva *exclusiva* aun en las neutralidades diferentes de ella, y esta continuidad no es sólo relación extrínseca de las diferentes relaciones de neutralidad, como una comparación; sino que la neutralidad como tal tiene en ella una *separabilidad,* en tanto aquéllos [elementos] de cuya unidad se ha engendrado, entran en relación como algos independientes, cada uno como indiferente, con éste o con otros de la serie contrapuesta, si bien para combinarse en cantidades diferentes específicamente determinadas. Por esto ocurre que esta medida, que en sí misma reposa en una tal relación, se halla afectada por su propia indiferencia; es algo en sí mismo extrínseco, y variable en su referencia a sí mismo.

La *referencia a sí* de la medida de relación es diferente de su exterioridad y variabilidad [consideradas] como lado cuantitativo suyo; es, como referencia a sí frente a éste [lado cuantitativo] una base existente, cualitativa —un substrato permanente material, que al mismo tiempo que es la continuidad de la medida en

su exterioridad *consigo misma,* debería contener en su cualidad aquel principio de especificación de esta exterioridad.

Ahora bien, la medida exclusiva, según esta determinación más exacta, al ser exterior a sí en su ser-para-sí, se rechaza de sí misma, se pone cual una otra relación sólo cuantitativa, tanto como una tal otra relación, que es a la vez otra medida; —se halla determinada como unidad que especifica en sí misma, y que produce en sí relaciones de medida. Estas relaciones son diferentes de la recién [mencionada] especie de las afinidades, donde un independiente se refiere a independientes de otra cualidad y a una serie de tales; ellas ocurren en un *único y mismo substrato,* dentro de los mismos momentos de la neutralidad. La medida al rechazarse de sí misma, se determina hacia otras relaciones, diferentes sólo cualitativamente, que forman igualmente *afinidades* y *medidas, alternándose* con tales [relaciones], que sólo quedan *diferencias cuantitativas.* Ellas forman de tal manera una *línea nodal* de medidas, en una escala de más y menos.

Se presenta una relación de medida, una realidad independiente, que es cualitativamente distinta de otras. Un tal ser-para-sí, por ser al mismo tiempo esencialmente una relación de cuantos, se halla abierto a la exterioridad y a la variación del cuanto; tiene una amplitud, dentro de la cual permanece indiferente respecto a esta variación, y no cambia su cualidad. Pero se introduce un punto de esta variación de lo cuantitativo, en que la cualidad cambia, y el cuanto sé muestra como especificante, de modo que la relación cuantitativa variada se ha trastrocado en una medida, y con esto en una nueva cualidad, un nuevo algo. La relación que se ha introducido en lugar de la primera, se halla determinada por ésta, en parte según la mismidad cualitativa de los momentos que están en [relación de] afinidad, en parte según la continuidad cuantitativa. Pero cuando la diferencia afecta este aspecto cuantitativo, el nuevo algo se comporta de manera indiferente frente al anterior; su diferencia es la diferencia exterior del cuanto. [El nuevo algo] por lo tanto no ha salido del anterior, sino inmediatamente de sí mismo, esto es, de la unidad especificativa interna, todavía no ingresada en la existencia. —La nueva cualidad o el nuevo algo se halla sometido al mismo proceso de variación, y así a continuación al infinito.

Cuando el proceso progresivo de una cualidad está en la constante continuidad de la cantidad, las relaciones que se aproximan a un punto calificativo, consideradas cuantitativamente, difieren sólo por el más *y* el menos. La variación, en este aspecto, .es una [variación] *gradual.* Pero la gradualidad se refiere sólo a lo exterior de la variación, no a lo cualitativo de ella; la relación cuantitativa anterior, que se halla infinitamente cerca de la siguiente, es sin embargo, otra existencia cualitativa. En el aspecto cualitativo, por lo tanto, el proceder meramente cuantitativo de la gradualidad, que no es en sí misma de ningún modo un límite, se halla absolutamente interrumpido; y puesto que la nueva cualidad que se introduce, [considerada] en su relación puramente cuantitativa, es otra indeterminada frente a la que desaparece [o sea] una [cualidad] indiferente, el traspaso representa un *salto;* las dos [cualidades] se hallan puestas una frente a la otra como completamente extrínsecas. —Con gusto

se intenta hacer *concebible* una variación por medio de la gradualidad del traspaso; pero la gradualidad es, al contrario, precisamente la variación sólo indiferente, lo opuesto de lo cualitativo. En la gradualidad se halla más bien eliminada la conexión entre las dos realidades —sean ellas tomadas como situaciones o bien como cosas independientes. Se postula que ninguna sea el límite de la otra, sino que la una sea extrínseca en absoluto a la otra; y con esto se halla apartado precisamente lo que es necesario para *comprender*, aun cuando sin embargo se exija tan poco para este fin.

NOTA[8]

El sistema de los números naturales muestra ya una tal *línea nodal* de momentos cualitativos, que comparecen en el progreso meramente exterior. Por un lado es un simple ir y venir cuantitativo, un agregar y sustraer continuo, de modo que cada número tiene con su antecedente y siguiente la misma relación aritmética que la que tiene cada uno de éstos con el antecedente y siguiente suyo, etc. Pero los números, que se engendran de este modo, tienen también una relación *específica* con otros antecedentes o siguientes, que es la de ser o un cierto múltiplo de uno de ellos, expresado como un número entero, o bien una potencia o una raíz. —En las relaciones *musicales* se introduce una relación armónica, en la escala del progresar cuantitativo, mediante un cuanto, sin que este cuanto tenga por sí mismo en la escala, con su antecedente y siguiente, una relación diferente de la que éstos tienen con sus antecedentes y siguientes. Mientras que los tonos siguientes parecen alejarse siempre más del tono fundamental, o que los números parecen, por vía del progresar aritmético, volverse cada vez más diferentes, se presenta más bien de una vez un *retorno*, un acorde repentino, que no se hallaba cualitativamente preparado por lo antecedente inmediato, sino que aparece como una *actio distans* [acción a distancia], como una referencia hacia algo lejano. La progresión en relaciones simplemente indiferentes, que no cambian la realidad específica anterior, o bien no forman en general ninguna realidad, se interrumpe de una vez, y mientras ella se continúa de la misma manera en el s e nti do cuantitativo, irrumpe con un salto una relación específica.

En las *combinaciones químicas* se presentan tales nudos y saltos, en la variación progresiva de las relaciones de mixtión, que dos sustancias forman, en puntos particulares de la escala de mixtión, productos que muestran cualidades particulares. Estos productos no se diferencian mutuamente sólo por un más o un

[8] Título en el índice: *Ejemplos de tales líneas nodales; acerca del principio que en la naturaleza no hay ningún salto.*

menos, ni ya están presentes [aunque] sólo en un grado algo más débil, con las relaciones que se hallan cerca de las relaciones nodales; sino que están precisamente vinculados con tales puntos. Por ejemplo, las combinaciones del oxígeno y del ázoe dan los diferentes óxidos de ázoe y ácidos nítricos, que se producen sólo en determinadas relaciones cuantitativas de la mixtión, y tienen esencialmente cualidades diversas, de modo que en las relaciones de mixtión intermedias no se produce ninguna combinación de existencias específicas. —Los *óxidos metálicos,* por ejemplo el óxido de plomo, se forman en ciertos puntos cuantitativos de la oxidación, y se diferencian por los colores y otras cualidades. No traspasan gradualmente uno al otro; las relaciones intermedias entre aquellos nudos no dan ninguna existencia neutral, ninguna específica. Sin haber pasado por grados intermedios, sale una combinación específica, que reposa en una relación de medida y tiene cualidades propias. —O bien el *agua,* cuando varía su temperatura, no se vuelve por eso sólo menos caliente, sino que pasa por los estados de sólido, de fluidez líquida y de fluidez elástica. Estos diferentes estados no se introducen gradualmente, sino que precisamente el simple progresar gradual de la variación de temperatura se halla de una vez interrumpido y detenido por estos puntos, y la introducción de otro estado es un salto. — Todo *nacimiento y muerte,* en lugar de ser una gradualidad progresiva, son antes bien una interrupción de ella, y un salto desde la variación cuantitativa hacia la cualitativa.

Ningún salto se da en la naturaleza, se dice; y la representación ordinaria, cuando debe concebir un *nacer* o *perecer,* cree, como se recordó, haberlo comprendido al representárselo como un aparecer o desaparecer *gradual.* Pero se ha mostrado que las variaciones del ser en general no son sólo el traspasar de una magnitud a otra magnitud, sino un traspaso de lo cualitativo a lo cuantitativo y viceversa, un devenir otro, que es un interrumpirse de lo gradual, y [el surgir del un otro cualitativo, frente a la existencia antecedente. El agua no se convierte en dura poco a poco por el enfriamiento, de modo que se vuelve viscosa y gradualmente se endurece hasta llegar a la consistencia del hielo, sino que es dura de una vez; ya con toda la temperatura del punto de congelación, si está en reposo, puede conservar todavía su fluidez y una pequeña sacudida la lleva al estado de dureza.

Como base de la gradualidad del nacimiento se halla la representación de que *lo que nace* está *presente* ya en forma sensible o en general en forma *real, y* que sólo debido a su pequeñez *no es todavía perceptible;* de igual modo, en la gradualidad del desaparecer [se halla la representación de] que el *no ser* o lo *otro* que se introduce en su lugar, están igualmente *presentes* aunque *no sean todavía observables* —y [están] presentes sin duda no en el sentido de que lo otro esté contenido *en sí* en lo otro presente, sino que está *presente* él como *existencia,* aunque no es observable. Con esto se elimina el nacer y el perecer en general; o sea lo *en sí,* lo interior en que algo está antes de su existencia, se cambia en una *pequeñez* de la *existencia exterior,* y la diferencia esencial, o diferencia de concepto se cambia en una diferencia exterior, de pura magnitud. — El hacer

comprensible un nacer o perecer por medio de la gradualidad de la variación, tiene en sí el aburrimiento propio de la tautología; tiene ya listo previamente todo lo que nace o perece, y convierte la transformación en una simple variación de una diferencia exterior; por ello en efecto [la explicación] es sólo una tautología. La dificultad, para el intelecto que quiere concebir de tal modo, se halla en el traspaso cualitativo de algo a su otro en general y a su opuesto; en cambio el intelecto se representa ilusoriamente la *identidad* y la *variación* como identidad y variación indiferentes y extrínsecas de lo *cuantitativo.*

En el dominio *moral,* si se lo considera en la esfera del ser, se verifica el mismo traspaso de lo cuantitativo a lo cualitativo, y diferentes cualidades parecen fundamentarse en diferencias de magnitud. Hay un más y menos, por el cual se supera la medida de la liviandad, y se presenta algo totalmente distinto, esto es, el crimen, por el cual el derecho pasa a ser lo injusto y la virtud el vicio. —Así también los estados adquieren, por su diferencia de magnitud, un carácter cualitativo diferente, aun cuando lo demás se considere igual. Leyes y constitución se vuelven algo diferentes, cuando el territorio del estado y el número de los ciudadanos se amplían. El estado tiene una medida de su magnitud, y al ser impulsado más allá de ésta, por falta de firmeza se quiebra en sí misma bajo la misma constitución, la que en condiciones algo diferentes había constituido su felicidad y su fuerza.

C. LO DESMESURADO (O LO CARENTE DE MEDIDA)

La medida exclusiva queda afectada, en su mismo ser-para-sí realizado, por el momento de una existencia cuantitativa, y por lo tanto capaz de ascenso y descenso en la escala del cuanto, en la que varían las relaciones. Algo, o una cualidad como la que reposa en tales relaciones, se halla empujado más allá de sí mismo en lo *carente de medida,* y se pierde por vía de la simple variación de su magnitud. La magnitud es el carácter con que una existencia puede ser concebida con la apariencia de genuinidad, y por cuyo medio puede ser destruida.

Lo desmesurado abstracto es el cuanto en general como carente de sentido en sí mismo y como determinación sólo indiferente, por la cual no padece variación la medida. En la línea nodal de las medidas ésta [determinación] se halla puesta a la vez como especificativa; aquel desmesurado abstracto se eleva a determinación cualitativa; la nueva relación de medida, a la que traspasa lo que estaba presente al comienzo, es un desmesurado con respecto a éste, pero, en él mismo, es igualmente una cualidad existente por sí. De este modo se halla puesto el mutuo alternarse de existencias específicas y este mismo [alternarse está puesto] con relaciones que permanecen simplemente cuantitativas —y así a continuación al *infinito.* Lo que está presente, por lo tanto, en este traspaso, es tanto la negación de las relaciones específicas, como la negación del progreso cuantitativo, esto es,

el *infinito* existente por sí. —La infinitud *cualitativa,* tal como se halla en la existencia, era el irrumpir del infinito en lo finito, como *traspaso inmediato y* el desaparecer de lo más acá en su más allá. En cambio la infinitud *cuantitativa* es ya, según su determinación, la *continuidad* del cuanto, una continuidad del mismo más allá de sí mismo. Lo finito cualitativo *se convierte* en infinito; lo finito cuantitativo es su propio más allá en sí mismo, e *indica más allá de sí.* Pero esta infinitud de la especificación de la medida pone tanto lo cualitativo como lo cuantitativo como *eliminándose* mutuamente, y con esto pone la primera e inmediata unidad de ellos, que es la medida en general como vuelta en sí misma y con esto mismo como *puesta.* Lo cualitativo [que es una existencia específica, traspasa a otra [existencia específica], de modo que sólo se presenta un cambio en la determinación de magnitud de una relación; el cambio de lo cualitativo mismo en [otro] cualitativo se halla por lo tanto puesto como un [cambio] extrínseco e indiferente, y como un *coincidir consigo Mismo;* por otro lado lo cuantitativo se elimina como trastrocándose en cualitativo, es decir, el ser determinado en sí y por sí. Esta unidad que se continúa así en sí misma en su intercambio de las medidas, es la *materia,* la *cosa,* que permanece subsistiendo de veras, independiente.

Lo que está presente, pues, es: a) una única y misma cosa, que está puesta como base en sus diferenciaciones y como permanente. Ya en el cuanto en general empieza este separarse del ser con respecto a su determinación; algo es *grande* como indiferente respecto a su determinación existente. En la medida, la cosa misma es ya en sí unidad de lo cualitativo y lo cuantitativo — [unidad] de los dos momentos, que dentro de la esfera universal del ser constituyen la diferencia, y de los cuales el uno está más allá del otro; el substrato permanente tiene de esta manera ante todo en sí mismo la determinación de infinitud existente. —B) Esta mismidad del substrato está *puesta* de manera que las independencias cualitativas, en que se ve rechazada la unidad determinativa de la medida, consiste sólo en diferencias cuantitativas, de modo que el substrato se continúa en este su diferenciarse. y) En el progreso infinito de la serie nodal está puesta la continuación de lo cualitativo en el progresar cuantitativo, como en una variación indiferente, pero está puesta a la vez la *negación,* contenida en esto, de lo cualitativo y con esto al mismo tiempo la de la exterioridad simplemente cuantitativa. El indicar cuantitativo más allá de sí a un otro como otro cuantitativo, perece en el levantarse de una medida de relación, de una cualidad; y el traspasar cualitativo se elimina precisamente porque la nueva cualidad misma es sólo una relación cuantitativa. Este traspasar de lo cualitativo y lo cuantitativo uno al otro se presenta en el terreno de su unidad, y el significado de este proceso es sólo la *existencia,* el *indicar* o *poner* que en la base de este [proceso] se halla un substrato tal que es la unidad de ellos [cualitativo y cuantitativo].

En la serie de las relaciones de medida independientes, los miembros unilaterales de la serie son de modo inmediato algos cualitativos (por ejemplo los pesos específicos o las sustancias químicas, las básicas o alcalinas y las ácidas), y por lo tanto las neutralizaciones de ellos (entre las cuales hay que comprender

también las combinaciones de sustancias de pesos específicos diferentes) son relaciones de medida independientes y hasta exclusivas, o sea totalidades mutuamente indiferentes de existencias que están por sí. Ahora bien, tales relaciones están determinadas sólo como nudos de un único y mismo substrato. Con esto las medidas y las independencias puestas con ellas, se rebajan *a estados.* La variación es sólo alteración de un *estado, y lo que traspasa* se halla puesto como lo que permanece *el mismo* en éste [traspasar].

Para contemplar de una mirada la determinación progresiva que ha recorrido la medida, pueden sintetizarse los momentos de ella de manera que la medida ante todo sea la unidad, *inmediata* ella misma, de la cualidad y la cantidad, como un cuanto ordinario, pero que es específico. Por esto, como determinación de cantidad que se refiere no a otro, sino a sí misma, es esencialmente *relación.* Por lo tanto contiene además sus momentos como eliminados e inseparados; y como siempre en un concepto, la diferencia está en ella de manera que cada uno de sus momentos es, él mismo, unidad de lo cualitativo y lo cuantitativo. Esta diferencia, que de tal modo es real, genera una multitud de relaciones de medida, que, como totalidades formales, son independientes en sí. Las series que forman los lados de estas relaciones, son el mismo orden constante para cada miembro singular que, como perteneciente a un lado, se refiere a la serie total contrapuesta. Éste [orden constante], como simple *orden* y unidad todavía totalmente exterior, se muestra sin duda como inmanente unidad especificativa de una medida existente por sí, distinta' de sus especificaciones; pero el principio especificativo no es todavía el concepto libre, que solamente da a sus diferencias una determinación inmanente; sino que el principio es ante todo sólo substrato, o sea una materia, para cuyas diferencias se presenta —a fin de que se hallen como totalidades, vale decir, que tengan en sí la naturaleza del substrato que permanece igual a sí mismo— sólo la determinación cuantitativa extrínseca, que se muestra a la vez como diferencia de cualidad. La determinación de medida, en esta unidad del substrato consigo mismo, es una [determinación] eliminada, y su cualidad es un estado determinado por medio del cuanto, un estado extrínseco; —Este proceso es tanto la determinación progresiva realizada de la medida, como la del rebajarse de ella a un momento.

TERCER CAPÍTULO

EL DEVENIR DE LA ESENCIA

A. LA INDIFERENCIA ABSOLUTA

EL SER es la equivalencia abstracta —para la cual se empleó la expresión *indiferencia,* puesto que debía pensársela por *sí* como ser—, donde no debe hallarse todavía ninguna especie de determinación. La pura cantidad es la indiferencia por cuanto es capaz de todas las determinaciones, pero de manera que éstas le son extrínsecas, y ella no tiene en sí ninguna conexión con ellas; pero la indiferencia, que puede llamarse la [indiferencia] absoluta, es la que se *media a sí misma consigo* hacia una simple unidad *por medio de la negación* de todas las determinaciones del ser, de la cualidad y la cantidad y de la unidad primeramente inmediata de ellas que es la medida. La determinación está en ella todavía sólo como un estado, es decir, como un *cualitativo extrínseco,* que tiene por *substrato* la indiferencia.

Pero lo que se determinó a sí como cualitativo extrínseco, es sólo algo que desaparece; y por ser tan extrínseco frente al ser, lo cualitativo, como lo opuesto de sí mismo, es sólo lo que se elimina. De esta manera la determinación se halla todavía sólo puesta en el substrato como un diferenciar vacuo. Pero precisamente este diferenciar vacuo es la indiferencia misma como resultado. Y por cierto que así es ésta lo concreto, lo mediado consigo en sí mismo por medio de la negación de todas las determinaciones del ser. Por ser -mediación, contiene ella la negación y la relación, y lo que se llama estado es un distinguir inmanente a ella y que se refiere a sí. Precisamente la exterioridad y el desaparecer de ésta convierten la unidad del ser en indiferencia; y está por lo tanto *dentro* de ésta, que de tal modo deja de ser sólo substrato y de estar *en ella misma,* de ser sólo abstracta.

B. LA INDIFERENCIA COMO RAZÓN INVERSA DE SUS FACTORES

Hay que ver, ahora, cómo esta determinación de la indiferencia está puesta en sí misma y por lo tanto como

existente-para-sí.

1. La reducción de las relaciones de medida, que valen ante todo como independientes, fundamenta un *único substrato* de ellas. Éste es la continuación de ellas una en la otra, y con esto lo inseparable independiente que está presente *todo* en sus diferencias. Para estas diferencias están presentes las determinaciones que ella contiene, la cualidad y la cantidad, y todo depende sólo de cómo éstas se hallan puestas en ella. Pero esto se ve determinado por el hecho de que el substrato está puesto ante todo como resultado y como la mediación en sí; pero ésta [mediación] no está así todavía puesta como tal, *en él*, por lo cual él es ante todo substrato, y con respecto a la determinación está como la *indiferencia.*

La diferencia, pues, es en él esencialmente ante todo la [diferencia] sólo cuantitativa, extrínseca; y hay dos cuantos diferentes de un substrato único y el mismo, que de este modo sería la *suma* de ellos, y por lo tanto determinado él mismo como cuanto. Pero la indiferencia no es esta medida fija, el límite absoluto existente en sí, sino en *relación* con aquellas diferencias; de modo que no sería ella en sí misma un cuanto, y de cierta manera, como suma o también como exponente, se pondría en contra de otras, ya sean sumas o indiferencias. Es sólo la determinación abstracta la que cae en la indiferencia; los dos cuantos, a fin de ser puestos en ella como momentos, son variables, indiferentes, mayores o menores uno respecto al otro. Pero, limitados por el límite firme de su suma, se comportan a la vez no de manera extrínseca, sino negativa uno frente al otro —lo cual es ahora la determinación cualitativa en que están entre ellos; Se hallan, pues, en una *relación* [o *razón] inversa* entre ellos. Ésta se diferencia de la anterior relación inversa formal, porque aquí el todo es un substrato real, y cada uno de los dos lados está puesto como si debiera ser él mismo *en sí* este todo.

Según la determinación cualitativa indicada, está presente además la diferencia como de *dos cualidades,* de las cuales una queda eliminada por la otra, pero es inseparable de la otra, en tanto está contenida [con la otra] en una única unidad, y la constituye. El substrato mismo, como indiferencia, es igualmente en sí la unidad de las dos cualidades; cada uno de los lados de la relación, por lo tanto, contiene igualmente a ambos en sí, y se halla diferenciado sólo por el más de una cualidad y el menos de la otra, e inversamente; una cualidad es sólo la *que predomina* en un lado por su cuanto, y la otra en el otro [lado].

Cada lado, pues, es en sí mismo una relación o razón inversa; esta relación vuélvese formal en los distintos lados. Estos lados mismos se continúan a sí mismos uno en el otro también según sus determinaciones cualitativas; cada una de las cualidades se refiere a sí misma en la otra, y en cada uno de los dos lados se halla sólo en un cuanto diferente. Su diferencia cuantitativa es aquella indiferencia, según la cual ellos se continúan uno en otro, y esta *continuación está como mismidad de las cualidades en cada una de las dos unidades. Pero los lados, cada uno como conteniendo la totalidad de las determinaciones, y por lo tanto la indiferencia misma, están puestos así a la vez uno frente al otro como independientes.

2. El ser, ahora, considerado como esta indiferencia, es el ser determinado de la medida, no ya en su inmediación, sino él mismo [ser determinado] de la manera desarrollada recién indicada: la *indiferencia,* como el que *en sí* es el todo de las determinaciones del ser, que se han disuelto en esta unidad. Igualmente es el *ser determinado,* como totalidad de la realización puesta, en que los momentos mismos son la_ totalidad existente en sí de la indiferencia, por la cual se hallan sostenidos como por su unidad. Pero puesto que la unidad se mantiene firme sólo como *indiferencia,* y por lo tanto sólo como *en sí*, y que los momentos no son determinados todavía como *existentes por sí*, vale decir no eliminándose todavía *en sí* mismos *uno por medio del otro* [para reducirse] a unidad, así con esto se presenta en general la *indiferencia* de ellos mismos *frente a sí,* como su determinación desarrollada.

Hay que considerar ahora más de cerca este independiente inseparable. Es inmanente en todas sus determinaciones y permanece en ellas en la unidad consigo mismo, no perturbada por aquéllas; pero α), como la totalidad *en sí,* tiene de modo permanente las determinaciones, que son eliminadas en ella, pero sólo *asomándose* en ella sin fundamento; Lo *en-si* de la indiferencia y este su *ser determinado* están sin vinculación; las determinaciones se muestran en ella de modo inmediato; ella está toda en cada una de aquellas, cuya diferencia se halla por lo tanto puesta ante todo como una [diferencia] eliminada, y por ende como *cuantitativa;* pero precisamente por esto, no como el rechazarse suyo de sí misma, ni ella como determinante de sí misma, sino sólo como la que está y deviene determinada *extrínsecamente;*

β) los dos momentos están en relación inversamente cuantitativa, un ir y venir en la magnitud, el que no se halla determinado por la indiferencia, que es precisamente la equivalencia de este ir y venir, sino, pues, sólo extrínsecamente. Hay una indicación hacia un otro, que está fuera de ellos, v donde está el determinar. Lo *absoluto* como indiferencia, tiene en este aspecto la segunda falta de la forma *cuantitativa* esto es, que la determinación de la diferencia no está determinada por él mismo, tal como tiene la primera [falta] en esto, que en él las diferencias sólo se *presentan* en general, es decir, que el poner de él mismo es algo inmediato, no en su mediación consigo mismo.

γ) La determinación cuantitativa de los momentos, que ahora son *lados* de la relación, constituye esta manera de su *subsistir;* su *existencia* se halla, por esta indiferencia, sustraída al traspasar de lo cualitativo. Pero ellos tienen un subsistir diferente de esta existencia suya, un subsistir existente *en sí,* por cuanto son *en sí* la indiferencia misma, y cada uno es él mismo la unidad de las dos *cualidades* en que se divide el momento cualitativo. La diferencia de los dos lados se limita a esto, que una de las dos cualidades se halla puesta en un lado con un más y en el otro con un menos, y la otra por lo tanto inversamente. Así cada lado es en sí la totalidad de la indiferencia. —Cada una de las dos cualidades, tomada singularmente por sí, queda siendo igualmente la misma suma, que es la indiferencia: se continúa desde un lado en el otro, y no se halla limitada por el límite cuantitativo, que de este modo se ve puesto en ella. En esto las

determinaciones llegan a una oposición inmediata, que se desarrolla en contradicción; lo cual tenemos que ver ahora.

3. Precisamente cada cualidad, *dentro* de cada lado, entra en relación con la otra, y sin duda de manera tal que, como se determinó, también esta relación debe ser sólo una diferencia cuantitativa. Si las dos cualidades son independientes, tomadas a la manera de materias sensibles, independientes una de otra, entonces se disuelve toda la determinación de la indiferencia; la unidad y totalidad de ésta serían nombres vacíos. Pero ellas son más bien determinadas, al mismo tiempo, de modo que son comprendidas en una única unidad, y son inseparables; cada una tiene sentido y realidad en esta única relación cualitativa hacia la otra. Pero ahora, debido a *que su cuantitatividad es absolutamente de esta naturaleza cualitativa, cada una llega sólo tan lejos como la otra.* Si fueran diferentes como cuantos, la una iría más allá que la otra, y tendría en su más una existencia indiferente que la otra no tendría. Pero en su relación cualitativa, cada una está sólo en tanto está la otra. De aquí se sigue que ellas están en *equilibrio,* y que cuanto más aumentara o disminuyera la una, la otra igualmente y en la misma razón se reduciría o acrecentaría.

De acuerdo a su relación *cualitativa,* por lo tanto, no se puede llegar a ninguna diferencia *cuantitativa,* ni a ningún, más de una cualidad. El más por el cual *uno* de los momentos que están en relación se hallaría más allá del *otro,* sería sólo una determinación inestable, o sea este "más" *sería sólo otra vez lo otro mismo;* pero en esta igualdad de ambos, ninguno de ellos está presente, pues su existencia debería fundamentarse sólo en la desigualdad de sus cuantos. —Cada uno de éstos, que deben ser factores, desaparece, tanto porque debe estar *más allá* de lo otro, como por que debe serle *igual.* Aquel desaparecer se muestra en que, al partir de la representación cuantitativa, se perturba el equilibrio y se toma uno de los factores mayor que el otro; así se hallan puestos el eliminarse de la cualidad del otro y su falta de estabilidad; el primero [de los factores] se vuelve preponderante, y el otro se reduce con velocidad acelerada y se halla oprimido por el primero, y éste por ende se convierte en el único independiente. Pero con esto ya no existen dos específicos y dos factores, sino sólo el único todo.

Esta unidad, puesta así como la totalidad del determinar, tal como ella misma está determinada en esto como indiferente, es la contradicción por todos lados; tiene que *ser puesta,* por lo tanto, de manera que por ser esta contradicción que se elimina a sí misma, sea determinada para ser la independencia existente por sí, que tiene por resultado y verdad no ya sólo la unidad indiferente, sino la unidad que es, de modo inmanente en ella, negativa y absoluta, vale decir, que es la *esencia.*

NOTA[1]

La relación de un todo que debe tener su determinación en la diferencia de magnitud de factores cualitativamente determinados uno frente al otro, se halla empleada en el movimiento elíptico de los cuerpos celestes. Este ejemplo muestra, ante todo, sólo dos cualidades en relación inversa entre ellas, y no dos lados, cada uno de los cuales sería él mismo la unidad de ambos y su relación inversa. En la firmeza del fundamento empírico, se pasa por alto la consecuencia a la cual lleva la teoría introducida en el mismo [fundamento], vale decir, la destrucción del hecho que está en el fondo, o bien si se mantiene firme, como corresponde, éste [hecho], la de manifestar la vacuidad de la teoría frente al mismo [hecho]. La ignorancia de tal consecuencia, deja subsistir pacíficamente, uno al lado de la otra, el hecho y la teoría que lo contradice. —El simple hecho consiste en que, en el movimiento elíptico de los cuerpos celestes, su velocidad se acelera cuando se acercan al perihelio y disminuye cuando se acercan al afelio. El aspecto cuantitativo de este hecho ha sido determinado exactamente, mediante la incansable diligencia de la observación, y se lo ha reducido luego a su simple ley y fórmula, de modo que se ha proporcionado todo lo que hay que exigir de verdad en la teoría. Pero esto no pareció suficiente al intelecto reflexivo. Para la llamada explicación del fenómeno y de su ley, se han supuesto una *fuerza centrípeta* y una *fuerza centrífuga,* como momentos cualitativos del movimiento en la línea curva. La diferencia cualitativa de ellas consiste en la oposición de la dirección; y en el sentido cuantitativo [la diferencia] consiste en que, dado que están determinadas y como desiguales, la una debe aumentar y la otra disminuir y viceversa; además luego la relación debe también invertirse a su vez; y después que la fuerza centrípeta por un cierto tiempo ha aumentado mientras la centrífuga ha disminuido, debe presentarse un punto, donde al contrario la centrípeta disminuya y la centrífuga aumente[2]. Sin embargo, esta representación contradice a la relación de las determinaciones esencialmente cualitativas de ellas una frente a la otra. Por vía de ésta [relación] ellas no son absolutamente separables; cada una tiene un significado sólo con respecto a la otra; por lo tanto, en la medida en que una tuviera un excedente por encima de la otra, en esta misma medida no tendría ninguna relación con ella y no existiría. —En el supuesto de que la una fuera una vez mayor que la otra, cuando ella estuviese como mayor en relación con la menor, se presentaría lo que se dijo arriba, es decir, que ella lograría de manera absoluta el predominio, y la otra desaparecería; Esta última se halla

---

[1] Título en el índice: *Acerca de la fuerza centrípeta y centrífuga.*
[2] En la primera edición sigue aquí la proposición: "He aclarado en la disertación anterior este objeto, y demostrado la nulidad de esta distinción y de las explicaciones construidas sobre esta base."

puesta como la que desaparece, carente de consistencia; y no cambia nada en esta determinación si se realizara el desaparecer sólo poco a poco, ni tampoco si *cuanto* disminuye ella en magnitud tanto debe aumentar la primera; esto desaparece con la otra, porque lo que ella es, existe sólo en cuanto existe la otra. Es una consideración muy simple, que si, por ejemplo, como se pretende, la fuerza centrípeta del cuerpo tuviese que aumentar cuando el cuerpo se acerca al perihelio, y la fuerza centrífuga al contrario tuviese que disminuir otro tanto, esta última *ya no estaría en condición* de arrancar [el cuerpo] a la primera, y de alejarlo nuevamente de su cuerpo central; Al contrario, puesto que la primera ha de tener una vez la preponderancia, la otra queda así oprimida, y el cuerpo se halla llevado hacia su cuerpo central con velocidad acelerada. Como a la inversa, cuando la fuerza centrífuga, en la proximidad infinita del afelio, tiene el predominio, es igualmente contradictorio que tenga que verse vencida ahora, en el afelio mismo, por la [fuerza] más débil. —Claro está, luego, que sería una *fuerza extraña,* la que efectuaría *este vuelco; y* esto significa que la velocidad del movimiento, ora acelerada ora retardada, *no* puede *ser reconocida* o, como se dice, *ser explicada* conforme a la determinación tomada por aquellos factores, que se tomó precisamente a fin de explicar esta diferencia. La consecuencia, del desaparecer de la una o la otra dirección, y con esto del movimiento elíptico en general, queda ignorada u oculta, debido al hecho que se mantiene constante, es decir, que este movimiento continúa y traspasa de la velocidad acelerada a la retardada. El supuesto del trastrocamiento de la debilidad de la fuerza centrípeta, en el afelio, en una fuerza predominante contra la fuerza centrífuga, y [de un trastrocamiento] inverso en el perihelio, contiene *de un lado* lo que se desarrolló arriba. Es decir que cada uno de los términos de la relación inversa es en sí mismo esta relación inversa entera; pues el lado del movimiento desde el afelio hacia el perihelio —el de la fuerza centrípeta que debería ser preponderante— debe contener todavía la fuerza centrífuga, pero en disminución en la medida que aquélla aumenta; y en la relación precisamente inversa respecto a la fuerza centrípeta debe encontrarse, en el lado del movimiento retardado, la fuerza centrífuga preponderante, y que se vuelve cada vez más preponderante; de modo que en ningún lado ha desaparecido una de éstas [fuerzas], sino que sólo se vuelve cada vez más pequeña hasta el momento de su trastrocarse en la preponderante sobre la otra. De este modo sólo vuelve a presentarse en cada lado lo que es el defecto [inherente] en esta relación inversa, esto es que, o bien cada fuerza se toma de modo independiente por sí misma —y con el encontrarse simplemente *extrínseco* de ellas en un movimiento, como en el paralelogramo de las fuerzas, se elimina la unidad del concepto y la naturaleza de la cosa—, o bien, en tanto ambas se refieren mutuamente de manera cualitativa mediante el concepto, ninguna puede alcanzar a una subsistencia indiferente e independiente frente a la otra, lo cual debería serle atribuido mediante un *más;* La forma de la intensidad, el llamado [elemento] dinámico, no cambia nada, porque tiene él mismo su determinación en el cuanto, y por ende sólo puede también exteriorizar tanta fuerza (vale decir, sólo puede existir), a condición de que se mantenga en

oposición a sí mismo en la fuerza contrapuesta. Pero *por otro lado,* aquel trastrocamiento desde el predominio en la situación contraria, contiene la alternación de la determinación cualitativa de positivo y negativo; el aumento de la una representa otro tanto de pérdida para la otra. La conexión cualitativa, inseparable, de esta oposición cualitativa se halla separada, en la teoría, en un [presentarse] *uno después del otro;* pero de este modo ésta [teoría] queda ella misma deudora de la *explicación* de esta alternación, así como especialmente de esa separación. La apariencia de unidad, que todavía se halla en el aumento de una [fuerza] con la disminución de la otra en igual medida, desaparece aquí por completo; se presenta una sucesión simplemente *extrínseca,* que sólo contradice a la consecuencia de aquella conexión, según la cual cuando una [de las fuerzas] se vuelve preponderante, la otra debe desaparecer.

La misma relación se aplicó a las fuerzas atractiva y repulsiva, a fin de comprender la diferente *densidad* de los cuerpos. También la relación inversa de la sensibilidad y la irritabilidad debió servir al fin de comprender, de acuerdo con la diferenciación de estos factores de la *vida,* las diferentes determinaciones del todo y de la salud, como también la diversidad de las especies de los vivientes. Sin embargo, la confusión y el galimatías, en que se enredó esta manera de explicar —que debía convertirse en una base de filosofía natural para la fisiología, la nosología y luego la zoología—en el empleo carente de crítica de estas determinaciones conceptuales, tuvo aquí la consecuencia, de que este formalismo pronto fue abandonado; pero ha continuado en toda su extensión especialmente en la ciencia de la astronomía física. Dado que la *indiferencia absoluta* puede parecer la determinación fundamental de la *sustancia* de *Spinoza,* debe todavía observarse al respecto, que ella es tal sin duda, para el punto de vista según el cual en ambas se hallan puestas como desaparecidas [tanto] todas las determinaciones del ser, como en general toda ulterior distinción concreta entre pensamiento y extensión, etc. Cuando se debe permanecer firme en la abstracción, es indiferente en general [determinar] cómo ha sido, en su presentarse, lo que ha perecido en este abismo. Pero la sustancia, como indiferencia, está vinculada por una parte con la *necesidad de la determinación* y con la *consideración* de tal necesidad; no debe permanecer la sustancia de Spinoza, cuya única determinación es el [elemento] negativo [consistente en] que todo sea absorbido en ella. En Spinoza se presentan de manera totalmente empírica la diferencia, los atributos, pensamiento y extensión, como también los modos, los afectos y todas las demás determinaciones. Es el intelecto, él mismo un modo, aquél en el que cae este diferenciar; los atributos no están hacia la sustancia y uno hacia el otro en ninguna *determinación ulterior* a ésta de expresar totalmente la sustancia, y que su contenido, esto es, el orden de las cosas, es el mismo para las cosas como extensas y como pensamientos. Pero por medio de la determinación de la sustancia como indiferencia, la reflexión llega a la *diferencia;* y ésta se halla *puesta* ahora como lo que está en sí, según Spinoza, es decir, como *extrínseca* y, por ende, más precisamente como *cuantitativa.* La indiferencia queda así en él [Spinoza] tan inmanente a sí misma como la

sustancia —pero de manera abstracta, sólo *en sí;* la diferencia *no le* es inmanente, y como cuantitativa es más bien lo opuesto de la inmanencia; y la indiferencia cuantitativa es más bien el ser-fuera-de-sí de la unidad. La diferencia por lo tanto no se halla concebida cualitativamente; la sustancia no se ve determinada como lo que se diferencia a sí mismo, no como sujeto. La próxima consecuencia, con respecto a la categoría de la indiferencia misma, es que la diferencia de determinación cuantitativa o cualitativa cae por separado en ella, como resultó en el desarrollo de la indiferencia; ella es la *resolución de la medida,* en la cual los dos momentos estaban puestos inmediatamente como uno solo.

C. TRASPASO A LA ESENCIA

La indiferencia absoluta es la última determinación del *ser,* antes de que éste se convierta en *esencia;* pero ésta [determinación] no alcanza a tal [esencia]. Ella se muestra perteneciente todavía a la esfera del *ser*, puesto que, determinada como *equivalente,* tiene todavía en sí la diferencia como *extrínseca* o cuantitativa. Esto constituye su *ser determinado,* con lo que se halla al mismo tiempo en la oposición de ser determinada frente a éste, sólo como lo *existente-en-sí, y* no pensada como lo absoluto *existente-por-sí.* O bien, es la *reflexión extrínseca,* la que se detiene en que los específicos son *en sí* o en lo absoluto uno *mismo y único,* v que su diferencia es sólo un indiferente, y no es ninguna diferencia en sí. Lo que falta aquí todavía, consiste en que esta reflexión no es la reflexión *extrínseca* de la conciencia *pensante y* subjetiva, sino la propia determinación de la diferencia de aquella unidad, esto es, el eliminarse; cuya unidad, pues, muestra así ser la negatividad absoluta, su indiferencia *frente a sí misma* y frente a su propia indiferencia, así como frente al ser otro.

Pero este eliminarse de la determinación de la indiferencia ya se nos ha manifestado; ésta [determinación], en el desarrollo de su ser puesta, se ha mostrado por todos lados como contradicción. Es *en sí* la totalidad, en la que todas las determinaciones del ser están eliminadas y contenidas; es así el fundamento, pero que está sólo en la *determinación unilateral* del *ser-en-sí;* y por ende en ella están como *extrínsecas* las diferencias, o sea la diferencia cuantitativa y la relación inversa de los factores. Así, al ser la contradicción de sí misma y de su ser determinado, de su destinación existente en sí y de su determinación puesta, ella es la totalidad negativa, cuyas determinaciones se han eliminado a sí mismas, y con esto han eliminado esta unilateralidad fundamental suya, su ser-en-sí. Puesta de tal modo como lo que la indiferencia es de hecho, es una simple e infinita referencia negativa hacia sí, su incompatibilidad consigo misma, su rechazarse de sí misma. El determinar y el hallarse determinado no es un traspasar, ni una variación exterior, ni un *presentarse* de las determinaciones en ella, sino su propio referirse a sí misma, el cual es la negatividad de ella misma y de su ser-en-sí.

Pero las determinaciones, como tales [al ser] rechazadas, no pertenecen ahora a sí mismas, no se presentan en una independencia o exterioridad, sino que están, como momentos pertenecientes en primer lugar a la unidad *existente en sí,* y no son echados por ella, sino llevados por ella como por un substrato y llenados sólo de ella. Y en segundo lugar [están] como las determinaciones que son inmanentes en la unidad *existente por sí,* y existen sólo por vía de su rechazarse de sí mismas. En lugar de ser *existentes,* como en toda la esfera del ser, ahora ya están en absoluto sólo como *puestas,* absolutamente [puestas] con la determinación y el significado de estar *referidas* a su unidad, y con esto de estar cada una referida a su otra y a su negación. —Se hallan caracterizadas por esta relatividad suya.

Con esto ha desaparecido el ser en general, y [ha desaparecido] el ser o sea la inmediación de las determinaciones diferentes, tanto como el *ser-en-sí;* y la unidad es ser, *inmediata* totalidad presupuesta, de modo que es *sólo* esta *simple referencia hacia sí, mediada* por el *eliminarse de este presupuesto.* Y este ser presupuesto y ser inmediato mismo es sólo un momento del rechazarse de ella, que es originaria independencia e identidad consigo, sólo como el *resultante e infinito confluir consigo mismo.* Así el ser se halla determinado a [ser] *esencia* [y es] el ser como simple *ser consigo* por medio del eliminarse del ser.

LIBRO SEGUNDO

LA DOCTRINA DE LA ESENCIA

La *verdad* del *ser* es la *esencia.* El ser es lo inmediato. Puesto que el saber quiere conocer lo verdadero, lo que el ser es *en sí y por sí,* no se detiene en lo inmediato y en sus determinaciones, sino que penetra a través de aquél, suponiendo que *detrás* de este ser existe algo más que el ser mismo, y que este fondo constituye la verdad del ser. Este conocimiento es un saber mediato, porque no se halla directamente cerca de la esencia o en ella, sino que empieza por un otro, es decir, por el ser, y tiene que recorrer previamente un camino, esto es, el camino que lleva a salir del ser o más bien a entrar en éste. Solamente porque, al partir del ser inmediato, el saber *se interna,* halla la esencia por vía de esta mediación. El idioma alemán ha conservado la esencia *(Wesen)* en el tiempo pasado *(gewesen)* del verbo ser *(sein);* en efecto, la esencia es el ser pasado, pero el pasado intemporal.

Si este movimiento está representado como camino del saber, entonces este comienzo del ser y el progresar, que lo elimina y que llega a la esencia como a algo mediato, parece ser una actividad del conocimiento, que fuera extrínseca al ser, y no atinente en nada a la naturaleza propia de él.

Pero este camino representa el movimiento del ser mismo. En éste se mostró que por su naturaleza se interna y se convierte en esencia mediante este ir en sí mismo.

Si por ende en un primer momento lo absoluto fue determinado como *ser*, ahora está determinado como *esencia.* El conocer no puede en general detenerse en la múltiple *existencia,* pero tampoco puede detenerse en el *ser*, el *puro ser;* se insinúa de inmediato la reflexión de que este *puro ser* que es la *negación* de toda cosa finita, presupone un *internarse y* un movimiento, que ha purificado la existencia inmediata hasta llevarla a convertirse en el puro ser. Por consiguiente el ser se determina como esencia, esto es, como un ser tal, que en él está negado todo lo determinado y finito. De esta manera es la unidad simple, *carente de determinación,* de donde lo determinado ha sido eliminado *de manera extrínseca.* Para esta unidad, pues, lo determinado mismo era algo extrínseco, y después de haber sido eliminado de ella, queda todavía frente a ella; pues no ha sido eliminado en sí, sino de modo relativo, vale decir, sólo en relación con esta unidad.

Se señaló ya en lo antecedente, que, cuando la pura esencia está determinada como *compendio de todas las realidades*, estas realidades quedan igualmente

subyacentes a la naturaleza de la determinación y de la reflexión abstractiva, y este compendio se reduce a la vacua simplicidad. De esta manera la esencia es solamente un producto, algo efectuado. La negación *extrínseca,* constituida por la abstracción, no hace más que *eliminar* las determinaciones del ser de lo que queda como esencia; al mismo tiempo no hace más que colocarlas siempre en otro lugar, y las deja como existentes, tanto después como antes. Pero, de esta manera, la esencia no existe ni *en sí, ni por sí misma;* existe *por medio de otro,* vale decir, por medio de la reflexión extrínseca y abstractiva, y existe para otro, esto es para la abstracción y en general para el ser que sigue permaneciendo frente a ella. Por consiguiente, en su determinación, representa la falta de determinación muerta y vacua en sí misma.

Sin embargo, la esencia, tal como se ha vuelto aquí, es lo que es, no por medio de una negatividad que le es extraña, sino por la que es suya propia, vale decir, por el infinito movimiento del ser. Es *ser en-sí* y *por-sí;* es absoluto *ser-en-sí* puesto que es indiferente frente a toda determinación del ser, esto es, puesto que el ser otro y la relación con otro han sido eliminados de manera absoluta. Pero no es solamente este ser-en-sí; como puro ser-en-sí sería solamente la abstracción de la pura esencia; sino que es también esencialmente *ser-por-sí.* Ella misma es esta negatividad que consiste en el eliminarse del ser otro y de la determinación.

La esencia pues, como perfecto retorno en sí del ser, es en primer lugar la esencia indeterminada. Las determinaciones del ser están eliminadas de ella; las contiene *en sí,* pero no de la manera en que están puestas en ella. La esencia absoluta, en esta simplicidad para consigo mismo no tiene *existencia.* Pero tiene que traspasar a la existencia, pues es *ser-en-sí* y *ser-por-sí* es decir, *distingue* las determinaciones que contiene *en ella.* Al ser un rechazarse de sí o una indiferencia frente a sí, una relación *negativa* consigo mismo, se pone de esta manera frente a sí misma, y es un ser-por-sí infinito sólo porque es la unidad consigo misma en esta diferencia suya para consigo.

Este determinar es, por ende, de una naturaleza diferente del determinar en la esfera del ser, y las determinaciones de la esencia tienen un carácter diferente de las determinaciones del ser. La esencia es unidad absoluta del ser-en-sí y del ser-por-sí; su determinar queda por consiguiente en el interior de esta unidad y no es ni un devenir ni un traspasar, así como tampoco las determinaciones mismas son un *otro* como otro, ni relaciones con respecto *a otro;* son independientes, pero sólo como las que están en su propia unidad recíproca. —Puesto que la esencia es primeramente *simple* negatividad, ahora tiene que establecer en *su* esfera la determinación que contiene solamente *en sí, a* fin de darse una existencia y después su ser-por-sí.

La esencia representa, *en el todo,* lo que la *cantidad* representa en la esfera del ser: la absoluta indiferencia frente al límite. Pero la cantidad es esta indiferencia en determinación *inmediata,* y el límite en ella representa una determinación inmediatamente extrínseca; *traspasa* al cuanto. El límite exterior le es necesario y se halla en ella como *existente.* Al contrario en la esencia, la

determinación no *existe*, está solamente *puesta* por medio de la esencia misma; no está libre sino sólo en *relación* con su unidad. La negatividad de la esencia es la *reflexión, y* las determinaciones son *reflejadas*, establecidas por la esencia misma, y permanecen en ella como superadas.

La esencia está en un punto intermedio entre el *ser y* el *concepto*, y su movimiento constituye el *traspaso* del ser al concepto. La esencia es el *ser-en-sí* y el *ser-por-sí*, pero es este último en la determinación del *ser-en-sí*, pues su determinación general consiste en originarse desde el ser, vale decir, ser la *primera negación del ser*. Su movimiento consiste en establecer en ella la negación o determinación, en darse con esto *existencia*, y en devenir, como infinito ser-por-sí, lo que es en sí. Así se da su existencia, que es igual *a* su ser-en-sí, y se convierte en el *concepto*. En efecto, el concepto es lo absoluto, así como está absolutamente en su existencia, o bien en sí y por sí. Pero la existencia, que se otorga la esencia, no es todavía la existencia tal como está en sí y por sí, sino tal como la esencia *se la otorga, vale* decir, como está *puesta*, y por consiguiente es todavía diferente de la existencia del concepto.

La esencia *parece*[1] en primer lugar *en sí misma*, es decir, es *reflexión;* en segundo lugar *aparece;* en tercer lugar *se manifiesta*. En su movimiento se pone en las siguientes determinaciones:

I. Como esencia simple, que existe en sí, en sus determinaciones en el interior de sí misma;

II. Como (esencia) que sale a la existencia, o sea según su existencia y *aparición;*

III. Como esencia, que es una misma con su aparición, es decir, *como realidad*.

[1] Hegel distingue entre *parece (scheint)* y *aparece (erscheint);* y explica esta distinción en la sección II de este mismo libro II, capítulo 2º *(die Erscheinung = La apariencia*, o bien *El fenómeno)*, donde aclara en qué sentido la esencia *parece* y en qué sentido *aparece*. En castellano la diferencia no puede ser expresada en forma directa mediante estas dos palabras; y además hay que traducir *Erscheinung* a veces por apariencia, otras por aparición. [N. del T]

PRIMERA SECCIÓN

LA ESENCIA COMO REFLEXIÓN EN SÍ MISMA

LA ESENCIA procede del ser; por consiguiente no existe inmediatamente en sí y por sí, sino que es un resultado de aquel movimiento. O también, si se considera en primer lugar la esencia como algo inmediato, es una existencia determinada, contra la cual se halla otra; es solamente existencia *esencial* frente a una existencia *inesencial*. Sin embargo, la esencia es el ser eliminado en sí y por sí; y es solamente *apariencia* lo que está frente a ella. Pero la apariencia es el propio poner de la esencia.

La esencia es *en primer lugar reflexión. La* reflexión se determina; sus determinaciones son un ser puesto que *al* mismo tiempo es reflexión en sí.

En segundo lugar hay que considerar estas *determinaciones de reflexión*, es decir, las *esencialidades*.

En tercer lugar la esencia, como reflexión del determinar en sí mismo, se convierte en *fundamento y* traspasa en la *existencia* y en la *apariencia*.

PRIMER CAPÍTULO

LA APARIENCIA

LA ESENCIA, que se origina del ser, parece hallarse en contra de aquél; este ser inmediato es *en primer lugar* lo *inesencial.*

Pero *en segundo lugar,* es algo más que simplemente inesencial, es ser carente de esencia, es *apariencia* [*Schein*].

En tercer lugar, esta apariencia no es algo extrínseco, o diferente de la esencia, sino que es su propia apariencia. El parecer de la esencia en sí misma es la reflexión.

A. LO ESENCIAL Y LO INESENCIAL

La esencia es el *ser superado.* Es la simple igualdad consigo misma, pero es tal por cuanto es en general la *negación* de la esfera del ser. De este modo la esencia tiene frente a sí la inmediación, como algo de donde se ha originado, y que se ha conservado y mantenido en esta superación. La esencia misma, en esta determinación, es esencia *existente,* inmediata y el ser es sólo un negativo *en relación* con la esencia, no en sí y por sí mismo. La esencia es por ende una negación *determinada.* El ser y la esencia se relacionan así otra vez recíprocamente como *otros* en general, puesto que *cada uno tiene* un *ser,* una *inmediación,* que son indiferentes recíprocamente, y según este ser tienen ambos el mismo valor.

Pero al mismo tiempo el ser, en contraposición con la esencia, es lo *inesencial.* Frente a la esencia tiene la determinación de lo superado. Sin embargo, por cuanto se comporta, frente a la esencia, sólo como un otro en general, la esencia no es propiamente esencia, sino sólo otra existencia determinada, es decir, lo *esencial.*

La diferencia entre esencial e inesencial ha hecho recaer la esencia en la esfera de la *existencia,* pues la esencia, tal como está al comienzo, se encuentra determinada como existente inmediato, y por consiguiente sólo como *otro* frente al ser. De este modo la esfera de la existencia se halla puesta como base, y el hecho de que lo que es el ser en esta existencia, sea ser en-sí y por-sí, constituye una ulterior determinación, extrínseca a la existencia misma, tal como

inversamente, la esencia representa, sin duda, el ser-en-sí y por-sí, pero sólo frente a otro, esto es, en una *determinada* relación.

Dado, pues, que en una existencia sean distintos entre ellos un *esencial* y un *inesencial,* esta diferencia representa una posición extrínseca, una separación de una parte de la existencia respecto a otra parte de ella, que no atañe a la existencia misma, una separación, que cae en un *tercero.* Por consiguiente, queda indeterminado qué es lo que pertenece a lo esencial o a lo inesencial. Es una referencia y una consideración cualquiera extrínseca, lo que produce tal diferencia, y por esto el contenido mismo puede ser considerado ahora como esencial, otrora como inesencial.

Examinando más detenidamente, la esencia se convierte en un esencial, frente a un inesencial, sólo porque está considerada únicamente como ser o existencia superada. La esencia, de esta manera, es sólo la *primera* negación, o sea la negación que es determinación, por cuyo medio el ser se convierte sólo en existencia, o la existencia se convierte sólo en un *otro.* Pero la esencia es la absoluta negatividad del ser; es el ser mismo, pero no sólo determinado como un *otro,* sino como el ser, que se ha superado sea como ser inmediato, sea también como negación inmediata, como negación que está vinculada con un ser-otro. Así que el ser o la existencia no se han conservado como otro distinto de la esencia, y este inmediato, que todavía es diferente de la esencia, no es solamente una existencia inesencial, sino lo inmediato nulo *en-sí y por-sí,* es sólo una *no-esencia,* es decir, la *apariencia.*

B. LA APARIENCIA

1. *El ser es apariencia.* El ser de la apariencia consiste sólo en la eliminación del ser, en su nulidad; tiene esta nulidad en la esencia y, fuera de su nulidad, o sea fuera de la esencia, no existe. Es lo negativo puesto como negativo.

La apariencia es todo lo restante, todo lo que ha quedado todavía de la esfera del ser. Pero ella misma parece tener todavía un lado inmediato independiente de la esencia, y parece ser en general un *otro* con respecto a ésta. Lo *otro* contiene en general los dos momentos de la existencia y de la no-existencia. Lo inesencial, puesto que ya no tiene un ser, no conserva, pues, del ser otro, más que el *puro momento de la no-existencia;* la apariencia es esta no-existencia *inmediata,* y está de tal modo en la determinación del ser, que tiene su existencia sólo en la relación con otro, esto es, en su no-existencia; es lo insubsistente por sí que existe sólo en su negación. Le queda, por ende, solamente la pura determinación de la *inmediación;* existe como la inmediación *reflejada,* es decir, la que existe sólo *por medio* de su negación, y que frente a su *mediación,* no es nada más que la vacua determinación de la inmediación de la no-exístencia. De modo que la *apariencia* representa el fenómeno del *escepticismo;* también el fenómeno del idealismo es una tal *inmediación* que no es un "algo" o una cosa, es decir, que en

general no es un ser indiferente, que esté fuera de su determinación y relación con el sujeto. El escepticismo no se permitía decir: "Esto es o existe"; y el más moderno idealismo no se permitió considerar los conocimientos como ciencia de la cosa-en-sí. [Para el idealismo] toda apariencia, en general, no debía tener ningún fundamento en un ser, y la cosa en sí no tenía que entrar en semejantes conocimientos [fenomenológicos]. Pero al mismo tiempo el escepticismo admitía múltiples determinaciones de su apariencia, o más bien su apariencia tenía como contenido toda la Múltiple riqueza del mundo. Así también el fenómeno del idealismo comprende en sí todo el círculo de estas múltiples determinaciones. Aquella apariencia [la del escepticismo] y este fenómeno [el del idealismo] están determinados inmediatamente de esta manera múltiple. Por consiguiente, este contenido puede perfectamente carecer de una base constituida por el ser, por la cosa, o por la cosa-en-sí; él mismo, por sí, queda así como es; ha sido sólo transferido del ser a la apariencia, de manera que la apariencia tiene, en el interior de sí misma, aquellas múltiples determinaciones, que recíprocamente son inmediatas, existentes, otras entre ellas. Así que la apariencia es ella misma algo determinado *de modo inmediato.* Puede tener este u otro contenido; pero, cualquier contenido que tenga, no está puesto por ella misma, sino que lo tiene de modo inmediato. El idealismo de Leibniz o de Kant, o de Fichte, así como otras formas de idealismo, no han logrado salir del ser como determinación, salir de esta inmediación, así como no lo logró el escepticismo. El *escepticismo* se hace *dar* el contenido por su apariencia; para él es *inmediato* qué contenido debe de tener. La *mónada de Leibniz* desarrolla a partir de sí misma sus representaciones; pero no es ella la fuerza que crea y coliga, sino que aquellas representaciones se forman en ella como pompas de jabón; son indiferentes, inmediatas recíprocamente, y por ende también frente a la mónada misma. De la misma manera el fenómeno *kantiano* es un contenido *dado* de la percepción; presupone afecciones, determinaciones del sujeto, que son inmediatas frente a sí mismas y frente al sujeto. El impulso infinito del idealismo de *Fichte,* puede quizá no tener como fundamento ninguna cosa-en-sí, de modo que se convierte en una determinación puramente en el yo. Pero esta determinación es al mismo tiempo una determinación *inmediata* frente al yo, que la hace suya, eliminando su exterioridad; es una *limitación* del yo, que el yo puede salvar, pero que tiene en *sí* un lado de la indiferencia, según la cual, aun estando en el yo, contiene sin embargo un *inmediato* no-ser de éste.

2. Por lo tanto la apariencia contiene una presuposición inmediata, un lado independiente frente a la esencia. Sin embargo, no se puede demostrar con respecto a ella que, por el hecho de distinguirse de la esencia se supere a sí misma y vuelva a la esencia; en efecto el ser ha vuelto en su totalidad a la esencia; la apariencia es lo nulo en sí. Sólo puede demostrarse que las determinaciones, que la distinguen de la esencia, son determinaciones de la esencia misma, y además, que esta *determinación de la esencia,* que es la apariencia, está superada en la esencia misma.

Lo que constituye la apariencia, es la inmediación del *no-ser*. Pero este no-ser no es más que la negatividad de la esencia en sí misma. El ser es no-ser en la esencia. Su *nulidad* en sí constituye la *naturaleza negativa de la esencia misma.* Pero la inmediación o indiferencia, que contiene este no-ser representa el propio, absoluto ser-en-sí de la esencia. La negatividad de la esencia consiste en su igualdad consigo misma, o sea en su simple inmediación e indiferencia. El ser se ha conservado en la esencia, en cuanto que ésta tiene en su infinita negatividad esta igualdad consigo misma; por eso la esencia misma es el ser. La inmediación, que tiene su determinación en la apariencia frente a la esencia, no es por ende otra cosa que la propia inmediación de la esencia, pero no la inmediación que existe, sino la inmediación absolutamente mediada o reflejada, que es la apariencia —el ser no como ser, sino solamente como la determinación del ser frente a la mediación: el ser como momento.

Estos dos momentos, la nulidad, pero considerada como subsistencia, y el ser, pero considerado como momento, es decir la negatividad que existe en sí y la inmediación reflejada, que constituyen los *momentos de la apariencia*, son, por lo tanto, los *momentos de la esencia misma.* No hay una apariencia del ser *en* la esencia o una apariencia de la esencia *en* el ser; la apariencia en la esencia no es la apariencia de un otro, sino es la *apariencia en sí*, la *apariencia de la esencia misma.*

La apariencia es la esencia misma en la determinación del ser. Aquello, por cuyo medio la esencia tiene una apariencia, consiste en que la esencia está *determinada* en sí, y que por eso es diferente de su absoluta unidad. Pero al mismo tiempo, esta determinación está superada de manera absoluta en sí misma. Pues la esencia es lo que está por sí y existe como lo que se media consigo mismo mediante la propia negación, que ella misma representa; y por tanto es la idéntica unidad de la absoluta negatividad y de la inmediación.

La negatividad es la negatividad en sí; es su referencia a sí misma, y así es inmediación en sí; pero es la referencia negativa a sí, es decir negación que se rechaza a sí misma, y así la inmediación que existe en sí constituye, frente a ella, lo negativo o *determinado.* Pero esta determinación es ella misma la absoluta negatividad y es este determinar, que de inmediato, por el hecho de determinar, constituye la superación de sí mismo, esto es, un retorno a sí.

La apariencia es lo negativo, que tiene un ser, pero en otro, es decir, en su negación; ella es la insubsistencia por sí que está superada en sí misma y es nula. Así ella es lo negativo que retrocede en sí, lo insubsistente por sí, puesto que en sí mismo no puede subsistir por sí. Esta *relación* consigo mismo de lo negativo o de la insubsistencia por sí, constituye su *inmediación;* ella es *otra* que sí misma, es su determinación frente a sí, o sea la negación frente a lo negativo. Pero la negación frente a lo negativo es la negatividad que se refiere solamente a sí, es decir, la absoluta eliminación de la determinación misma.

Por consiguiente la *determinación*, que es la apariencia en la esencia, es infinita determinación. Es sólo lo negativo que se funde *consigo* mismo; es así la determinación, que, como tal, es la subsistencia por sí, y no está determinada. Al

contrario, la subsistencia por sí, entendida como *inmediación* que se refiere a sí misma, es de manera igualmente absoluta determinación y momento, y sólo como negatividad que se refiere a sí misma. —Esta negatividad, que es idéntica con la inmediación, y también la inmediación, que es idéntica con la negatividad, es la *esencia*. La apariencia es, por ende, la esencia misma, pero la esencia [que se halla] en una determinación, si bien de manera tal que ésta es solamente su momento, y que la *esencia* es su propio parecer en sí misma.

En la esfera del ser, *surge* frente al ser como *inmediato*, el no-ser, también éste como *inmediato*, y la verdad de ambos es el devenir. En la esfera de la esencia se enfrentan primeramente la esencia y lo inesencial, después la esencia *y* la apariencia; y lo inesencial y la apariencia como residuos del ser. Pero ambos, así como la diferencia de la esencia respecto de ellos, no consisten en otra cosa sino en que la esencia está considerada en primer lugar como algo *inmediato*, y no como está en sí, es decir, no como la inmediación que es inmediación como pura mediación o como absoluta negatividad. Aquella primera inmediación es así sólo la *determinación* de la inmediación. La superación de esta determinación de la esencia no consiste, por lo tanto, en otra cosa que en demostrar que lo inesencial es solamente apariencia y que la esencia contiene más bien la apariencia en sí misma, como el infinito movimiento en sí; el cual determina su inmediación como negatividad, y su negatividad como inmediación, y constituye así su parecer en sí misma. La esencia, en este automovimiento suyo es la *reflexión.*

C. LA REFLEXIÓN

La apariencia es lo mismo que la *reflexión;* pero es la reflexión como *inmediata;* para la apariencia que ha vuelto en sí, y que por ende se ha vuelto extraña a su inmediación, tenemos la palabra [tomada] de un idioma extranjero, la *reflexión.*

La esencia es reflexión, el movimiento del devenir y del traspasar, que permanece en sí mismo, donde lo diferente está determinado de manera absoluta sólo como lo negativo en sí, esto es, como apariencia. —En el devenir del ser, en la base de la determinación se halla el ser, y la determinación es relación con *otro*. El movimiento reflejado, al contrario, es el otro *como negación en sí,* la que tiene un ser sólo como negación que se refiere a sí misma. O bien, puesto que esta relación consigo mismo consiste justamente en este negarse de la negación, la *negación* se presenta *como negación,* como lo que tiene su ser en su ser-negado, es decir, como apariencia. El otro aquí no es, por tanto, el *ser con la negación* o el límite, sino la *negación con la negación*. Sin embargo, el *primero* frente a este otro, esto es, lo inmediato o el ser, consiste sólo en esta igualdad misma de la negación consigo, la negación negada, la absoluta negatividad. Esta igualdad

consigo o *inmediación*, pues, no es un *primero*, del que se empiece, y que traspase a su negación; ni tampoco es un substrato existente, que se mueva a través de la reflexión; que la inmediación es sólo este movimiento mismo.

El devenir en la esencia, o sea su movimiento reflejado, por consiguiente, consiste en el *movimiento de la nada a la nada* y es así un *movimiento de retorno a sí mismo*. El traspasar o devenir se elimina en su traspasar; el otro, que se forma en este traspaso, no es el no-ser de un ser, sino la nada de una nada, y este hecho, de ser la negación de una nada, constituye su ser. —El ser existe sólo como movimiento de la nada hacia la nada, y así representa la esencia; y ésta no *tiene* el movimiento *en sí*, sino que este movimiento es como la absoluta apariencia de sí misma, la pura negatividad, que no tiene nada que negar fuera de ella, sino que niega solamente su negativo mismo, que existe solamente en este negar.

Esta pura y absoluta reflexión, que consiste en el movimiento de la nada hacia la nada, se determina ulteriormente por sí misma.

En primer lugar, es *reflexión que pone*;

en segundo lugar, produce el *comienzo* a partir de lo *in-mediato presupuesto*, y es así reflexión *extrínseca*;

en tercer lugar, empero, elimina esta presuposición, y en cuanto, en la eliminación de la presuposición, *al mismo tiempo* presupone, es reflexión *determinante*.

1. LA REFLEXIÓN QUE PONE.

La apariencia es lo nulo o inesencial; pero lo nulo o inesencial no tiene su ser en el *otro*, en que aparezca, sino que su ser es su propia igualdad consigo. Este cambio de lo negativo consigo mismo se ha determinado como la absoluta reflexión de la esencia.

Esta negatividad que se refiere a sí misma representa, por ende, el negar a sí misma. Así es en general, negatividad *eliminada* tanto como es negatividad. O sea es ella misma lo negativo y la simple igualdad consigo misma, o inmediación. Por lo tanto, consiste en ser *ella misma* y *no ser ella misma*, y precisamente en ser tal en una sola unidad.

En primer lugar la reflexión es el movimiento de la nada hacia la nada, y constituye así la negación que se funde consigo misma. Esta fusión consigo es en general una simple igualdad consigo, esto es, la inmediación. Pero esta coincidencia no es un traspasar desde la negación a la igualdad consigo misma, como a su *ser-otro*, sino que la reflexión es un traspaso como superación del traspaso. En efecto ella es inmediata fusión de lo negativo *consigo mismo*. Así esta fusión es *en primer lugar* igualdad consigo misma o inmediación; pero, *en segundo lugar* esta inmediación es la igualdad *de lo negativo* consigo mismo y

por ende la igualdad que se niega a sí misma, la inmediación que es en sí lo negativo, lo negativo de sí misma, o sea el ser lo que no es.

El relacionamiento[1] de lo negativo a *sí* mismo, constituye, por ende, su retorno a sí; es la inmediación como superación de lo negativo; pero es inmediación en absoluto sólo como este relacionamiento o *retorno a partir del uno, y* por eso es inmediación que se elimina a sí misma. —En esto consiste el *ser puesto,* la inmediación considerada puramente como *determinación* o sea puesto que se refleja. Esta inmediación, que existe sólo como *retorno* a sí de lo negativo, es aquella inmediación que constituye la determinación de la apariencia, y de la que antes parecía empezar el movimiento reflejado. En vez de poder empezar por esta inmediación, la representa más bien sólo como retorno o como la reflexión misma. La reflexión, por ende, es el movimiento que, por ser retorno, por esto sólo es lo que empieza o que vuelve.

Ella es un *poner,* puesto que es la inmediación como retorno. Efectivamente no está presente un otro, ni tampoco algo a partir del cual o hacia el cual ella pueda volver; por consiguiente ella existe sólo como volver o como lo negativo de sí misma. Pero además, esta inmediación es la negación eliminada y el retorno en sí eliminado. La reflexión en su carácter de eliminación de lo negativo, es eliminación de *su otro,* es decir de la inmediación. Puesto que por ende, es la inmediación como un volver, o un fundirse de lo negativo consigo mismo, es también negación de lo negativo como negativo. Es así un *presuponer.* —O también, la inmediación es, como volver, solamente lo negativo de sí misma, sólo esto de no ser inmediación; pero la reflexión es la eliminación de lo negativo de *sí* misma, es el fundirse consigo mismo. Ella elimina así su propio poner y mientras es la eliminación de su poner en su poner, es presuponer. En el presuponer la reflexión determina el retorno en sí como lo negativo de *sí* misma, como aquello, cuya eliminación representa la esencia. Es su relacionamiento a sí misma, pero a sí como a su propio negativo. Sólo así es la negatividad que permanece en sí, que se relaciona consigo mismo. La inmediación, en general, surge sólo como retorno, y es aquel negativo, que es la apariencia del comienzo, el que está negado por el retorno. El retorno de la esencia es así su rechazarse de sí misma. O también la reflexión en *sí* es esencialmente la presuposición de aquello, desde el cual ella representa el retorno.

La eliminación de su igualdad consigo misma es aquello por cuyo medio y nada más la esencia es la igualdad consigo misma. La esencia se presupone por sí misma, y la eliminación de esta presuposición es ella misma; al contrario, esta superación de su .presuposición es la presuposición misma. Así que la reflexión *halla ante sí* un inmediato, del que sobresale y desde el cual es el retorno. Pero este retorno es ante todo la presuposición de lo que se halló anteriormente. Este algo que *se* halló antes *deviene* solamente en cuanto se le *abandona;* su inmediación es la inmediación, superada. —La inmediación superada, a la

[1] Empleamos este neologismo para mayor claridad del concepto. *[N. de T.]*

inversa es el retorno en sí, es la *llegada* de la esencia hasta sí misma, es el ser simple, igual a sí mismo. Conque este llegar hasta sí mismo es la superación de sí mismo y la reflexión que se rechaza por sí misma y se presupone, y su rechazarse de por sí es el llegar hasta sí misma.

Así que el movimiento reflejado, según lo que se ha observado, tiene que ser considerado como la *repercusión absoluta* en sí misma. En efecto, la presuposición del retorno en sí —aquello de donde la esencia *procede* y que *existe* sólo como este volver—, existe solamente en el retorno mismo. El sobresalir de lo inmediato, de donde empieza la reflexión, existe más bien solamente por este sobresalir; y el sobresalir de lo inmediato es la llegada a éste mismo. El movimiento como progreso se vuelve de inmediato a sí mismo, y sólo así es automovimiento, es decir, movimiento que procede de sí mismo, en cuanto que la reflexión *que pone* es reflexión *que presupone,* pero en cuanto reflexión *que presupone,* es absolutamente reflexión *que pone.*

Así que la reflexión es sí misma y su no-ser, y es sí misma sólo puesto que es lo negativo de sí, porque sólo así la eliminación de lo negativo existe al mismo tiempo como una fusión consigo.

La inmediación que ella como eliminación presupone para sí, existe absolutamente sólo como un *ser puesto,* como un superado *en sí,* que no es diferente del retorno en sí, y que más bien es sólo este volver. Pero al mismo tiempo está determinado como *negativo,* como inmediatamente *en contra de* uno, y por ende en contra de otro. Así la reflexión está *determinada;* y puesto que, según esta determinación tiene una presuposición, y empieza a partir de lo inmediato como de su otro, es *reflexión extrínseca.*

2. LA REFLEXIÓN EXTRÍNSECA.

La reflexión como reflexión absoluta es la esencia que aparece en sí misma, y presupone para sí solamente la apariencia, es decir, el ser puesta; como reflexión que presupone es, de inmediato, sólo reflexión que pone. Pero la reflexión extrínseca o real, se presupone como superada, como lo negativo de sí misma. En esta determinación tiene un doble aspecto; una vez está como lo presupuesto, o la reflexión en sí, que es lo inmediato; otra vez es la reflexión que se refiere a sí como negativa; vale decir, se refiere a sí como a aquel no-ser suyo.

La reflexión extrínseca, por ende, *presupone* un ser, *en primer lugar* no en el sentido de que su inmediación sea sólo un ser puesto o un momento, sino más bien en el sentido de que esta inmediación es el relacionamiento a sí y la determinación existe sólo como momento. Ella se relaciona con su presuposición de manera tal, que ésta constituye lo negativo de la reflexión, pero también de manera tal que este negativo está eliminado como negativo. —La reflexión, en su poner elimina inmediatamente su poner, y tiene así una *presuposición inmediata.*

Ella *encuentra* por ende *ante sí* eso mismo como algo por el cual ella empieza, y a partir del cual es solamente el retorno a sí, la negación de este negativo suyo. Pero que esto presupuesto sea un negativo, o un puesto, es cosa que no le importa; esta determinación pertenece sólo a la reflexión que pone; pero, en el presuponer, el ser puesto se halla sólo como eliminado. Lo que la reflexión extrínseca determina y pone en lo inmediato, son por lo tanto, determinaciones extrínsecas a éste. —Esta reflexión era lo infinito en la esfera del ser; lo finito vale como lo primero, como lo real; se empieza por él como por aquél que se halla en la base y que permanece como base, y el infinito representa la reflexión opuesta en sí.

Esta reflexión extrínseca es el silogismo, donde se hallan los dos extremos, lo inmediato y la reflexión en sí; el término medio de este silogismo consiste en la relación entre ambos, esto es, en lo inmediato determinado, de modo que una parte de él, es decir, la inmediación pertenece solamente a un extremo, y la otra, esto es la determinación o negación, pertenece sólo al otro extremo.

Sin embargo, al considerar más detenidamente el modo de proceder de la reflexión extrínseca, se observa que *en segundo lugar,* ella es un poner lo inmediato, que por lo tanto se convierte en lo negativo o determinado. Pero en seguida la reflexión es también la eliminación de este poner suyo; en efecto ella *presupone* lo inmediato; y al negar, es la negación de esta negación suya, Pero en seguida es así también un *poner,* una superación de su inmediato negativo, y éste, de donde ella parecía empezar como de algo ajeno, está sólo en este empezar suyo. Lo inmediato, de esta manera, no sólo es *en sí* —vale decir, para nosotros o en la reflexión extrínseca— *lo mismo* que la reflexión, sino que está *puesto* que es la misma cosa que ésta. Está efectivamente determinado por medio de la reflexión como su negativo o su otro, pero ella misma, la reflexión es la que niega este determinar.

Con eso la exterioridad de la reflexión frente a lo inmediato se halla eliminada; su propio poner que se niega a sí mismo, es el fundirse de ella con su negativo, con lo inmediato, y este fundirse es la inmediación esencial misma. Resulta, por consiguiente, que la reflexión extrínseca no es extrínseca, sino más bien reflexión inmanente de la inmediación misma; o sea que lo que existe por medio de la reflexión que pone, es la esencia que existe en sí y por sí. La reflexión es así *reflexión determinante.*

NOTA

La reflexión, de ordinario está entendida en sentido subjetivo, como el movimiento de la facultad judicativa, que sobresale de una dada representación inmediata y busca determinaciones generales para ella, o las compara con ella. Kant pone en oposición la *facultad judicativa que reflexiona,* con la *facultad*

judicativa determinante. (Crítica del juicio, introducción, pág. XXIII y sigt.) Él define la facultad judicativa en general como la capacidad de *pensar lo particular como contenido en lo universal.* Si lo *universal* (la regla, el principio, la ley) está *dado,* entonces la facultad judicativa, que subsume bajo éste lo particular, es *determinante.* Pero, si está dado sólo lo particular, por el cual *ella tiene que hallar lo universal,* la facultad judicativa es sólo *reflexionante.* Por lo tanto la reflexión constituye aquí también el salir fuera de un inmediato hacia lo universal. Por un lado lo inmediato se determina como particular sólo por este relacionamiento suyo con su universal; tomado en sí, es solamente un ser individual o una existencia inmediata. Por otro lado empero, aquello con lo que se relaciona, esto es, su universal, su regla, principio, ley, es en general lo reflejado en sí, lo que se refiere a sí mismo, la esencia o lo esencial.

Sin embargo, aquí no se trata ni de la reflexión propia de la conciencia, ni de la reflexión más determinada propia del intelecto, que tiene como sus determinaciones lo particular y lo universal, sino que se habla de la reflexión en general. Aquella reflexión, a la que Kant adscribe la búsqueda de lo universal para un particular dado, es, igualmente, claro está, sólo la reflexión extrínseca, que se refiere a lo inmediato como a algo dado. —Pero en esto se halla también el concepto de la reflexión absoluta; en efecto, lo universal, el principio o la regla, o la ley, hacia la que esa reflexión procede en su determinar, vale como esencia de aquel inmediato, de donde se empieza; y por eso, éste vale como algo nulo, y el retorno desde aquél, es decir, el determinar de la reflexión vale sólo como un poner lo inmediato según su verdadero ser, es decir, lo que la reflexión hace en ese inmediato, y las determinaciones, que derivan de ella, no valen como algo extrínseco a aquel inmediato, sino como su ser propio.

Se entendía también hablar de la reflexión extrínseca, cuando se atribuía a la reflexión en general (como durante cierto tiempo se acostumbró en la filosofía moderna) todo lo malo, y se la consideraba, junto con su determinar, como el antípoda *y* enemigo hereditario de la consideración absoluta. En realidad, también la reflexión pensante, puesto que se comporta como extrínseca, toma absolutamente como punto de partida un inmediato dado, que le es extraño, y se considera a sí misma puramente como una actuación formal, que recibiera contenido y materia del exterior y que fuera por sí sólo un movimiento condicionado por aquéllos. —Además, como se verá con más claridad en seguida, al hablar de la reflexión determinante, las *determinaciones reflejadas* son de otra naturaleza que las determinaciones puramente inmediatas del ser. Se admite con más facilidad que estas últimas son transitorias, puramente relativas y que consisten en su relacionamiento con otro; pero las determinaciones reflejadas tienen la forma del ser-en-sí y por-sí; por lo tanto se hacen valer como *esenciales,* y en lugar de traspasar a sus opuestas, aparecen más bien como absolutas, libres e indiferentes una frente a otra. Por eso se oponen con obstinación a su movimiento; su *ser* consiste en su identidad consigo mismo en su determinación, según la cual ellas, aunque se presuponen recíprocamente, se mantienen sin embargo, en este respecto, separadas en absoluto entre sí.

3. LA REFLEXIÓN DETERMINANTE.

La reflexión determinante es en general la unidad de la reflexión *que pone* y de la reflexión *extrínseca.* Hay que considerar más detenidamente este punto.

1. La reflexión extrínseca empieza a partir del ser inmediato, la reflexión que *pone* empieza de la nada. La reflexión extrínseca, que deviene determinante, pone un otro, que empero es la esencia, en lugar del ser superado; el poner no pone su determinación en el lugar de un otro; no tiene ninguna presuposición. Pero justamente por eso no es la reflexión acabada determinante; la determinación que pone, por consiguiente, es *solamente* algo puesto; es un inmediato, pero no como igual a sí mismo, sino como negándose a sí mismo; tiene absoluta relación con el retorno a sí; existe sólo en la reflexión en sí, pero no es esta reflexión misma.

Por consiguiente, lo *puesto* es un *otro,* pero de manera tal, que la igualdad de la reflexión consigo misma está mantenida en absoluto; en efecto lo puesto existe sólo como un superado, como una referencia al retorno a sí mismo. *—En la esfera del ser,* el *ser determinado era* el ser, que tenía en sí mismo la negación, y el ser era el inmediato terreno y elemento de esta negación, que por consiguiente era ella misma la negación inmediata. *En la esfera de la esencia,* al ser determinado *corresponde el ser puesto.* Éste es igualmente un ser determinado, pero su terreno es el ser como esencia o como pura negatividad. Es una determinación o negación, que no se presenta como existente, sino directamente como eliminada. *El ser determinado es sólo ser puesto;* ésta es la expresión de la esencia del ser determinado. El ser puesto está por un lado frente al ser determinado, por otro lado frente a la esencia y tiene que ser considerado como el medio, que reúne en sí el ser determinado con la esencia, y viceversa, la esencia con el ser determinado. Cuando se dice que una determinación es *sólo* un ser puesto, esto puede, por ende, tener doble sentido; es decir, que es tal en contraposición al ser determinado o en contraposición a la esencia. En aquel sentido el ser determinado está considerado como algo más elevado que el ser puesto, y éste se halla atribuido a la reflexión extrínseca, a lo subjetivo. Pero en realidad el ser puesto es más elevado; en efecto como ser puesto, el ser determinado está como lo que existe en sí, como un negativo, como algo relacionado únicamente con el retorno en sí. Por esta razón el ser puesto es tal *sólo* referido a la esencia, esto es, como negación del haber vuelto a sí mismo.

2. El ser puesto no constituye todavía una determinación reflexiva; es sólo determinación como negación en general. Pero el poner está ahora en unión con la reflexión extrínseca; ésta es, en tal unidad, absoluto presuponer, es decir, el rechazo de la reflexión desde sí misma, o el poner la determinación *como ella*

misma. Por consiguiente, el ser puesto, como tal, es negación; pero, como presupuesto, es esta negación como reflejada en sí. Así el ser puesto es *determinación reflexiva*.

La determinación reflexiva es diferente de la determinación del ser, es decir, de la cualidad; ésta es relación inmediata a otro en general. También el ser puesto es relación a otro, pero al ser reflejado en sí. La negación como cualidad es negación como *existente;* el ser constituye su fundamento y elemento. La determinación reflexiva, al contrario, tiene como tal fundamento propio, el ser reflejada en sí misma. El ser puesto se fija como determinación, justamente porque la reflexión es la igualdad consigo misma en su ser negada; por consiguiente, su ser negada es él mismo reflexión sobre sí. La determinación no subsiste aquí por medio del ser, sino por su igualdad consigo mismo. Puesto que el ser, que lleva la cualidad, es aquél que es desigual con respecto a la negación, la cualidad es así desigual en sí misma, y por eso es un momento que traspasa, que desaparece en el otro. Al contrario, la determinación reflexiva es el ser puesto como negación, negación que tiene como su fundamento el ser negado, y que por consiguiente no es desigual a sí misma en sí, sino determinación *esencial* que no traspasa. La *igualdad consigo misma propia de la reflexión,* que tiene lo negativo sólo como negativo, o como eliminado o como puesto, es lo que le da subsistencia.

A causa de esta reflexión en sí las determinaciones reflexivas aparecen como *esencialidades* libres, suspendidas en el vacío, sin atracción o repulsión recíproca. En ellas la determinación se ha afirmado y fijado infinitamente, por medio de la relación consigo misma. Lo determinado ha sometido a sí mismo su traspaso y su puro ser puesto, o sea ha doblegado su reflexión en otro en una reflexión sobre sí. Estas determinaciones forman así la apariencia determinada, tal como está en la esencia, la apariencia esencial. Por este motivo la *reflexión determinante* es la reflexión que ha salido de sí; la igualdad de la esencia consigo misma se ha perdido en la negación que constituye el elemento dominante.

Así que, en la determinación reflexiva, hay dos lados, que sobre todo se distinguen. *En primer lugar*, la determinación reflexiva es el ser puesto, la negación como tal; *en segundo lugar*, es la reflexión en sí. Según el ser puesto ella es la negación como negación; esto constituye ya su unidad consigo misma. Pero es tal [unidad] sólo *en sí,* o sea es lo inmediato en cuanto se elimina en él y es el otro de sí mismo. Por lo tanto la reflexión es un determinar que permanece en sí mismo. La esencia no sale de sí, en eso; las diferencias son *puestas* de modo absoluto, han sido recuperadas en la esencia. Pero, por otro lado, las diferencias no están puestas, sino que están reflejadas en sí mismas; la negación como negación se halla reflejada en la igualdad consigo misma, no en su otro, es decir, en su no-ser.

3. Dado que ahora la determinación reflexiva es tanto relación reflejada en sí misma, como también ser puesto, resulta de esto directamente y con más claridad su naturaleza. Como ser puesto, efectivamente, constituye la negación como tal, un no-ser frente a otro, y precisamente *frente* a la absoluta reflexión en sí, o frente

a la esencia. Pero, como relación consigo misma, está reflejada en sí. —Esta reflexión suya y aquel ser puesto son diferentes; su ser puesto es más bien su ser superado; pero su ser reflejado en sí constituye su subsistir. En cuanto, pues, ahora es el ser puesto, que al mismo tiempo es reflexión en sí mismo, la determinación reflexiva representa, por consiguiente, *la relación con su ser-otro en ella misma.* —Ella no existe como una determinación existente, inmóvil, que sea relacionada con un otro, de modo que lo relacionado y su relacionamiento sean diferentes entre ellos, y aquél sea un subsistente-en-sí, un algo, que excluya de sí su otro y su relacionamiento a este otro. Sino que la determinación reflexiva es en sí misma *el lado determinado* y la *relación* de este lado determinado como más determinado, es decir, respecto a su negación. La cualidad traspasa, por su relación, a otro; en su relación empieza su modificación. La determinación reflexiva, al contrario, ha recuperado en sí su ser otro. Ella es *ser puesto,* negación, que sin embargo, doblega en sí su relación con otro, y es negación que es igual a sí misma, vale decir, que es la unidad de sí misma y de su otro, y sólo por este medio es *esencialidad.* Es, por ende, ser puesto, negación; pero, como reflexión en sí, es al mismo tiempo el ser eliminado de 'este ser puesto, es infinita relación consigo misma.

LIBRO II: LA DOCTRINA DE LA ESENCIA

SEGUNDO CAPÍTULO

LAS ESENCIALIDADES O DETERMINACIONES DE LA REFLEXIÓN

LA REFLEXIÓN es reflexión determinada; con eso la esencia es esencia determinada, o sea *esencialidad.*

La reflexión es *el parecer de la esencia en sí misma.* La esencia, como infinito retorno en sí es una simplicidad no inmediata, sino negativa; es un movimiento a través de diferentes momentos, una absoluta mediación consigo mismo. Pero aparece en estos momentos suyos; por eso los momentos son ellos mismos determinaciones reflejadas en sí.

La esencia es*, en primer lugar,* simple referencia a sí misma, pura *identidad.* Ésta es su determinación, según la cual ella es más bien falta de determinación.

En segundo lugar, la propia determinación es la *diferencia, y* precisamente, por una parte, como diferencia extrínseca o indiferente, representa la *diversidad* en general, por otra parte, en cambio, está como diversidad opuesta, o como *oposición.*

En tercer lugar, como *contradicción*, la oposición se refleja en sí misma, y vuelve a su *principio.*

NOTA[1]

Las *determinaciones reflexivas* solían antaño ser recogidas *bajo la forma de proposiciones*, donde se decía de ellas que *valían con respecto a todo.* Estas proposiciones valían como *leyes universales del pensamiento,* que se hallaran en la base de todo pensamiento, y fuesen en sí mismas absolutas e indemostrables, pero reconocidas y aceptadas de inmediato y sin discusión como verdaderas por todo pensamiento, cuando hubiese comprendido su significado.

Así la determinación esencial de la *identidad* está expresada en la proposición: *Todo es igual a sí mismo,* A = A. O bien en forma negativa: A no puede al mismo tiempo ser A y no-A.

---

[1] Título en el índice: *Las determinaciones de la reflexión en forma de proposiciones.*

Ante todo no puede percibirse por qué sólo estas simples determinaciones de la reflexión tengan que ser encerradas en esta forma particular, y no también las otras categorías, como todas las determinaciones propias de la esfera del ser. Resultarían, por ejemplo, las proposiciones: Todo *existe,* todo tiene una *existencia,* o es un *ser determinado,* o también: Todo tiene una *cualidad, una cantidad,* etc. En efecto, el ser o existir, el ser determinado, etc., son, como determinaciones lógicas en general, predicados de *todo.* La categoría según su etimología y según la definición de Aristóteles, es lo que se dice o afirma de lo existente. —Sin embargo, una determinación del ser es esencialmente un traspasar a su opuesto; la negativa de toda determinación es tan necesaria como la determinación misma; como determinaciones inmediatas frente a cada una de ellas, se halla inmediatamente la otra. Cuando, por ende, estas categorías están formuladas en tales proposiciones, entonces las proposiciones opuestas aparecen de igual modo; ambas se presentan con la misma necesidad y tienen, como afirmaciones inmediatas, por lo menos "iguales derechos. Cada una precisaría por tanto una demostración frente a la otra, y no se podría ya por consiguiente, atribuir a estas afirmaciones el carácter de principios del pensamiento verdaderos e incontestables de modo inmediato.

Las determinaciones reflexivas, al contrario, no son de naturaleza cualitativa. Son determinaciones que se refieren a sí, y por eso al mismo tiempo están sustraídas a la determinación frente a otro. Además, por ser determinaciones, que en sí mismas son *relaciones,* ellas contienen ya *la* forma de la proposición. En efecto, la proposición se diferencia del juicio principalmente por el hecho de que en ella el *contenido* constituye por sí mismo la *relación,* o sea es una *relación determinada.* Al contrario el juicio transfiere el contenido al predicado, como una determinación universal, que existe por sí, y es diferente de su relación, es decir, de la simple cópula. Cuando una proposición tiene que ser transformada en un juicio, entonces el contenido determinado, si se halla por ejemplo en un verbo, tiene que ser transformado en un participio, a fin de poder, de esta manera, separar mutuamente la determinación misma y su relación con un sujeto. Al contrario, la forma de la proposición es parecida por sí misma a las determinaciones reflexivas, por cuanto son un ser puesto reflejado en sí. —Sin embargo, puesto que están expresadas como *leyes universales del pensamiento,* necesitan todavía de un sujeto de su relación, y este sujeto es: *Todo* o también un A que significa tanto como “todo” y “cada ser.”

Por un lado esta forma de proposición es algo superfluo; las determinaciones reflexivas tienen que ser consideradas en sí y por sí. Además estas proposiciones tienen su aspecto defectuoso, que consiste en tener como sujeto el *ser,* o *cualquier algo.* Por eso, ellas vuelven a despertar el ser, y expresan las determinaciones reflexivas, la identidad, etc. del "algo", en forma de una cualidad, que éste tenga *en él;* pero no en sentido especulativo, sino en el sentido

de que el algo, como sujeto, permanezca en una tal cualidad como *existente,* y no de que haya traspasado a la identidad, etc., como a su verdad y esencia.

Y en fin, las determinaciones reflexivas tienen, sin duda, la forma de ser iguales a sí mismas, y por consiguiente de no estar relacionadas con otro, y de no tener antítesis; pero, como resultará al examinarlas más detenidamente —o como resulta de modo inmediato en ellas con respecto a la identidad, a la diferencia, a la antítesis— ellas son *determinadas* unas *contra* otras; por tanto no están sustraídas, por su forma de reflexión, al traspaso y a la contradicción. Las *numerosas proposiciones,* que se establecen como *leyes absolutas del pensamiento,* por consiguiente, examinadas más de cerca, están *en antítesis recíproca,* se contradicen entre ellas, y se eliminan mutuamente. —Si todo es *idéntico* consigo mismo, entonces no es *diferente,* no está *en oposición,* no tiene *fundamento.* O bien si se admite que *no hay dos cosas iguales,* es decir, que todas son *diferentes* una de otra, entonces A no es igual a A, y por ende A no está tampoco en oposición, etc. La aceptación de cada una de estas proposiciones ya no permite la aceptación de las otras. La consideración de ellas, desprovista de pensamiento lógico las enumera, *una después de la otra,* de modo que no parecen estar en ninguna relación entre ellas; contempla de ellas solamente su ser reflejado en sí sin tomar en consideración su otro momento, esto es su *ser puesto* o su *determinación* como tal, que las arrastra en el traspaso y en su negación.

A. LA IDENTIDAD

1. La esencia es la simple inmediación como inmediación superada. Su negatividad es su ser; ella es igual a sí misma en su absoluta negatividad, por cuyo medio el ser otro y la relación con otro han desaparecido en absoluto en sí mismos, en su pura igualdad consigo misma. La esencia es por ende, simple *identidad* consigo misma.

Esta identidad consigo misma, es la *inmediación* de la reflexión. No es aquella igualdad consigo misma que es el *ser,* o también la *nada,* sino la igualdad consigo misma, que por estar reconstituyéndose en la unidad, no es una reintegración que parta de un otro, sino la reconstitución surgida de sí misma y en sí misma, es decir, la identidad *esencial.* Por lo tanto no es identidad abstracta o sea no ha surgido por medio de un negar relativo, que se haya realizado fuera de ella misma, y sólo haya separado de ella lo diferente, dejando, empero, fuera de ella, lo restante como *existente* tanto antes como después. Antes bien, el ser y toda determinación del ser, se han eliminado, no de modo relativo, sino en sí mismas, y esta simple negatividad del ser en sí es la identidad misma.

LIBRO II: LA DOCTRINA DE LA ESENCIA

NOTA 1[2]

La identidad por lo tanto es todavía en general lo mismo que la esencia[3], El pensamiento que se detiene en la reflexión extrínseca, y no conoce otra forma de pensamiento que la reflexión extrínseca, no logra reconocer la identidad tal como hace poco la comprendimos o sea la esencia, que es la misma cosa. Este pensamiento tiene ante sí siempre sólo la identidad abstracta, y fuera y al lado de aquélla, ve la diferencia. Este pensamiento opina que la *razón* no es más que un bastidor, en el que ella coliga y entreteje mutuamente, en forma extrínseca, la urdimbre, es decir, la identidad, con la trama, vale decir, la diferencia; o bien que de nuevo, al analizar, extrae ahora especialmente la identidad, y *luego de nuevo también* obtiene la diferencia *al lado de ella;* es decir, opina que sea ahora un poner una igualdad, *luego también de nuevo* un poner una desigualdad-poner una igualdad, haciendo *abstracción* de la diferencia, poner una desigualdad, haciendo *abstracción* del poner la igualdad. Hay que dejar absolutamente de lado estas afirmaciones y opiniones acerca de lo que la razón hace, porque en cierta medida, ellas tienen sólo un valor *histórico;* y más aún si se considera que todo lo que existe muestra *en él mismo* que en su igualdad consigo es desigual y contradictorio y que a pesar de su diferencia y contradicción es idéntico consigo mismo, como también que en él mismo representa este movimiento del traspaso de una de estas determinaciones a la otra; precisamente porque cada una en sí misma es el contrario de sí misma. El concepto que considera que la identidad es simple negatividad que se refiere a sí misma, no es un producto de la reflexión extrínseca, sino que ha resultado en el ser mismo. Al contrario aquella identidad que debería estar fuera de la diferencia y aquella diferencia, que debería estar fuera de la identidad, son productos de la reflexión extrínseca y de la abstracción, los que se mantienen, de modo arbitrario, adheridos a este punto de la diferencia indiferente.

2. Esta identidad es ante todo la esencia misma, y no es todavía ninguna determinación de ésta; es la reflexión total, no uno de los momentos diferentes propios de ésta. Como negación absoluta, es la negación que inmediatamente se niega a sí misma, un no-ser y una diferencia, que desaparecen en su mismo surgir, o sea un diferenciar por cuyo medio no se diferencia nada, sino que de modo inmediato se derrumba por sí mismo. El diferenciar es el poner el no-ser, como el no-ser del otro. Pero el no-ser del otro, es eliminación del otro, y con eso

---

[2] Título en el índice: *Identidad abstracta.*

[3] En la traducción italiana esta proposición está colocada al final del párrafo anterior, como conclusión. Sin embargo en la edición alemana de Lasson (Leipzig, 1923), seguida por el mismo traductor italiano, está colocada al comienzo de la nota 1; y así la colocamos aquí. [*N. del T.*]

del diferenciar mismo. Sin embargo, de esta manera, el diferenciar se presenta aquí como negatividad que se refiere a sí misma, como un no-ser, que es el no-ser de sí mismo, un no-ser, que no tiene su no-ser en otro, sino en sí mismo. Por consiguiente, se presenta aquí la diferencia que se refiere a sí misma, la diferencia reflejada o sea la *diferencia* pura, *absoluta.*

O también la identidad es la reflexión sobre sí misma, que es tal sólo como rechazo interior, y este rechazo es tal como reflexión sobre sí, es decir, como rechazo que de inmediato se revierte en sí. Es por tanto la identidad, como diferencia idéntica consigo misma. Pero la diferencia es idéntica consigo misma sólo en razón de que no es la identidad, sino una absoluta no-identidad. Pero la no-identidad es absoluta sólo por cuanto no contiene nada de su otro, sino que contiene sólo a sí misma, es decir, por cuanto es absoluta identidad consigo misma.

Por consiguiente la identidad *en sí misma,* es absoluta no-identidad. Pero es también, por lo contrario, la *determinación* de la identidad. En efecto, como reflexión en sí, se pone como su propio no-ser; es el todo, pero, como reflexión se pone como su propio momento, como un ser puesto de donde ella es el retorno en sí. Sólo de este modo, como momento de sí misma, es la identidad como tal, vale decir, como *determinación* de la simple igualdad consigo misma, frente a la absoluta diferencia.

NOTA 2[4]

En esta nota consideraré más detenidamente la identidad, como el *principio de identidad,* que suele ser presentado como la *primera ley del pensamiento.*

Este principio, en su expresión positiva: A = A, no es, en primer lugar, más que la expresión de una vacua *tautología.* Por lo tanto se ha observado correctamente, que esta ley del pensamiento *no tiene contenido* y no lleva más adelante. De esta manera es la vacua identidad, a la que permanecen apegados los que quieren tomarla como tal, por algo verdadero y citarla siempre, afirmando que la identidad no es la diferencia, sino que la identidad y la diferencia son diferentes. Ellos no ven que ya de este modo dicen que *la identidad es algo diferente;* pues dicen que la *identidad es diferente* de la diferencia. Dado que esto tiene que ser concebido al mismo tiempo como naturaleza de la identidad, en ello está sobreentendido que la identidad no es diferente de modo extrínseco, sino que en ella misma, y en su naturaleza está el ser diferente. —Y además, al mantenerse firmes en esta identidad inmóvil, que tiene su opuesto en la diversidad, ellos no ven, que con eso la transforman en una determinación unilateral, que, como tal,

---

4 Título en el índice: *Primera ley originaria del pensamiento, principio de identidad.*

no posee verdad. Se concede que el principio de identidad expresa sólo una determinación unilateral, y contiene sólo la verdad *formal,* es decir, *una verdad abstracta, incompleta.* —Pero en este juicio correcto, está sobreentendido inmediatamente que *la verdad está completa sólo en la unidad de la identidad con la diferencia,* y por consiguiente consiste sólo en esta unidad. Cuando se afirma que aquella identidad es incompleta, se presenta en forma nebulosa al pensamiento como lo completo, la totalidad frente a la cual la identidad sería incompleta; pero como por otro lado la identidad queda mantenida absolutamente separada de la diferencia, y en esta separación está considerada como algo esencial, como algo válido, como una verdad, entonces, en estas afirmaciones contradictorias no se puede ver nada más que la falta de unificación de los dos pensamientos siguientes: que la identidad como abstracta, es esencial; y que como tal es al mismo tiempo incompleta: lo cual significa falta de la conciencia del movimiento negativo, que es la forma en que la identidad misma está presentada en estas afirmaciones. —O bien, cuando esto se expresa afirmando que la identidad es *esencial identidad, como separación* de la diferencia, o *en su separación con respecto a la diferencia,* entonces su verdad expresada es inmediatamente esto: que la identidad consiste en ser *separación* como tal, o en estar esencialmente *en la separación,* es decir, en no ser *nada por sí,* sino en existir sólo como *momento de la separación.*

Por lo que atañe ahora a la restante confirmación de la absoluta *verdad del principio* de identidad, se pretende fundarla sobre la *experiencia,* apelándose a la experiencia realizada por cada conciencia, la cual, cuando se le expresa esta proposición, que A es A, que un *árbol* es un *árbol,* la admite de modo inmediato, y se queda conforme, por el hecho de que la proposición, siendo clara de inmediato por sí misma, no precisa ningún otro fundamento o demostración.

De un lado este apelar a la experiencia de que en general toda conciencia reconoce tal principio, representa simplemente una manera de hablar. Puesto esto no quiere decir que se haya realizado en cada conciencia la experiencia con la proposición abstracta A=A. Por lo tanto no hay ninguna seriedad en aquel apelar a una experiencia realmente efectuada, sino que existe sólo la *aseveración* de que, si se hiciera la experiencia, se lograría el resultado del mencionado reconocimiento universal. —Sin embargo, si se entendiera no el principio abstracto como tal, sino el principio en su *aplicación concreta* a partir del cual aquel principio tuviera todavía que *ser desarrollado,* entonces la afirmación de su universalidad e inmediación consistiría en que cada conciencia lo *pondría como fundamento* justamente en toda su manifestación, o bien que ese principio se hallaría *implícito* en cada conciencia. Pero *lo concreto* y *la aplicación* consisten ya precisamente en la *relación* de lo *idéntico* simple con un *múltiple diferente* de él. Expresado como proposición, lo concreto sería, en primer lugar, una proposición sintética. La abstracción podría quizá, llevar a luz el principio de identidad extrayéndolo de lo concreto mismo, o de su proposición sintética, por medio del análisis; pero de hecho, no habría dejado la *experiencia tal* como está, sino que la habría *modificado.* En efecto, *la experiencia* contenía más bien la

identidad en unidad con la diferencia, y representa la *inmediata refutación* de la afirmación según la cual la identidad abstracta como tal sería algo verdadero, pues es exactamente lo contrario, es decir, la identidad sólo en unión con la diferencia es lo que se presenta en cada experiencia.

Pero por otro lado, demasiado a menudo se hace la experiencia con el puro principio de identidad, y en esta experiencia se muestra con bastante claridad, cómo está considerada la verdad que ese principio contiene.

Cuando, por ejemplo, justamente, a la pregunta: *¿Qué es una planta?* se da la contestación: *Una planta es — una planta,* entonces la verdad de una tal proposición quedará admitida por toda la sociedad ante la cual se la pone a prueba, y al mismo tiempo, de manera igualmente unánime, se dirá que con eso no se ha dicho *nada.* Cuando alguien abre la boca y promete revelar qué es Dios, y precisamente dice que Dios es Dios, entonces la expectativa queda defraudada, pues se esperaba una *determinación diferente;* y aunque esta proposición sea absoluta verdad, sin embargo tal absoluta palabrería es muy poco estimada. Nada será considerado más aburrido y pesado que una conversación que sigue rumiando siempre la misma cosa, es decir, esta manera de hablar, que no obstante tiene que ser verdad.

Considerando más de cerca este efecto del aburrimiento con respecto a tal verdad, vemos que el comienzo: *La planta es* — aparenta prepararse a decir *algo,* esto es a llevar a luz una determinación ulterior. Pero cuando vuelve a repetirse solamente lo mismo, se ha verificado más bien lo contrario, es decir, que no se ha presentado *nada.* Este hablar *idéntico se contradice, por consiguiente, a sí mismo.* La identidad, en lugar de ser en sí misma la verdad, y la absoluta verdad, es por ende más bien lo contrario; en lugar de ser la inmóvil simplicidad, es el sobresalir fuera de sí en la disolución de sí misma.

Por lo tanto, en la *forma de la proposición,* en que se expresa la identidad, se halla algo *más* que la simple, abstracta identidad; se encuentra en ella este puro movimiento de la reflexión, en que lo otro se presenta sólo como apariencia, como inmediato desaparecer. *A es,* representa un empezar que vislumbra algo diferente, hacia el cual hay que salir; pero no se logra llegar al diferente; *A es — A;* la diferencia es sólo un desaparecer; el movimiento vuelve a sí mismo. --La forma de la proposición puede ser considerada como la oculta necesidad de añadir a la identidad abstracta también lo demás constituido por aquel movimiento. —Así se añade también un *A,* o una planta, o cualquier substrato, que, por ser un contenido inútil, no tiene significado; pero constituye la diferencia, que parece acompañársele de. modo accidental. Cuando, en cambio de *A,* y de cualquier otro substrato, se considera la identidad misma —al decir: la identidad es la identidad— se admite también que en lugar de este substrato, se podría igualmente considerar cualquier otro. Por consiguiente, cuando alguna vez hay que apelar a lo que nos muestra el fenómeno, entonces se ve que en la expresión de la identidad se presenta también de inmediato la diferencia — o, de manera más determinada, según lo que se dijo antes, se ve que esta identidad es la nada, es decir, es la negatividad, la absoluta diferencia con respecto a sí misma.

La otra expresión del principio de identidad: "A *no puede ser al mismo tiempo A y no-A",* tiene forma negativa; se llama el principio de *contradicción.* No suele darse ninguna justificación respecto al problema de cómo la *forma de la negación,* por cuyo medio este principio se distingue del precedente, alcance la identidad. —Sin embargo esta forma consiste en que la identidad, como puro movimiento de la reflexión, es la simple negatividad, que está contenida en forma más amplia en la citada segunda expresión del principio. Está expresado *A* y un no-A, que es el puro-otro del *A;* pero éste apenas se hace ver, para desaparecer en seguida. La identidad, por ende, está expresada en esta proposición como negación de la negación. *A y* no-A son diferentes, y estos diferentes están referidos a uno y el mismo *A.* Por consiguiente, la identidad se presenta aquí como *esta diferencia en una única relación,* o como la *simple diferencia en los mismos diferentes.*

De esto resulta claro que el principio de identidad mismo y aun más el principio de contradicción no son sólo de naturaleza *analítica,* sino *sintética.* En efecto, el segundo principio contiene en su expresión, no sólo la vacua y simple igualdad consigo, sino *el otro* de aquella igualdad *en general,* y no sólo él, sino también la *absoluta desigualdad,* la *contradicción en sí.* El principio mismo de identidad, empero, contiene, como se destacó en él, el movimiento de la reflexión, esto es, la identidad como desaparecer del ser-otro.

Lo que, por ende, resulta de esta consideración consiste en que *en primer lugar,* el principio de identidad o de contradicción, al tener que expresar como verdad sólo la identidad abstracta, en oposición a la diferencia, no es de ninguna manera una ley del pensamiento, sino más bien lo contrario de ésta; *en segundo lugar,* que estos principios contienen *más* de lo que se *entiende* con ellos. Y precisa-mente este *contrario,* que es la misma diferencia absoluta.

B. LA DIFERENCIA

1. LA DIFERENCIA ABSOLUTA

La diferencia es la negatividad que la reflexión tiene en sí; es la nada, que se dice por medio del hablar idéntico, es el momento esencial de la identidad misma, que al mismo tiempo está determinada como negatividad de sí misma, y es diferente de la diferencia.

1. Esta diferencia es la diferencia *en sí* y *por sí,* la *diferencia absoluta,* la *diferencia de la esencia.* —Es la diferencia en sí y por si, y no una diferencia por medio de algo extrínseco, sino tal que *se refiere a sí;* por consiguiente es diferencia simple. —Es esencial entender la absoluta diferencia como simple. En la diferencia absoluta de *A y* no-A entre ellos, es el *simple no* lo que como -tal constituye la diferencia. La diferencia misma es un concepto simple. *En esto,* suele decirse, dos cosas son *diferentes,* en que ellas, etcétera. *En esto,* vale decir, en uno y el mismo respecto, en lo tocante a un mismo fundamento de

determinación. Se trata de la *diferencia de la reflexión,* no del *ser otro del ser determinado.* Un ser determinado y otro ser determinado están puestos como separados entre ellos; cada uno de los seres determinados, al ser ellos determinados uno frente a otro, tiene un *ser inmediato por sí.* Al contrario, *el otro de la esencia,* es el otro en sí y por si, no el otro con respecto a un otro, que se halle fuera de él; es decir, es la simple determinación en sí. También en la esfera del ser determinado el ser-otro y la determinación mostraron ser de esta naturaleza, vale decir simple determinación, idéntica oposición; pero esta identidad se presentaba sólo como el *traspaso* de una determinación a la otra. Aquí, en la esfera de la reflexión, la diferencia se presenta como diferencia reflejada, que está puesta tal como está en si.

2. La diferencia en si es la diferencia que se refiere a sí; de ese modo es la negatividad de sí misma, la diferencia no respecto de un otro, sino diferencia de si con respecto a *sí misma;* no es ella misma, sino su otro. Pero lo diferente de la diferencia es la identidad. Es por lo tanto ella misma (esto es, la diferencia) y la identidad. Ambas juntas constituyen la diferencia; ésta es el todo y su momento. —Se puede decir también que la diferencia, como simple, no es diferencia; lo es sólo en relación con la identidad; pero más bien contiene, como diferencia, igualmente la identidad y esta relación misma. —La diferencia es el todo y su propio *momento,* así como la identidad es igualmente su todo y su momento. —Esto tiene que ser considerado como la esencial naturaleza de la reflexión y como *primer fundamento determinado de toda actividad y automovimiento.* — Tanto la diferencia como la identidad se convierten en un *momento* o en un *ser puesto,* porque, como reflexión, son la relación negativa consigo mismas.

La diferencia, tal como unidad de sí y de la identidad, es *diferencia determinada en sí misma.* No es traspaso a un otro, no es relacionamiento a otro fuera de ella; tiene su otro, es decir, la identidad, en ella misma; así como esta identidad, al penetrar en la determinación de la diferencia, no se ha perdido en ésta como en su otro, sino que se conserva en ésta, es la reflexión en sí de esta [diferencia] y su momento.

3. La diferencia tiene los dos momentos, la identidad y la diferencia; ambos son así un *ser puesto,* vale decir, una determinación. Pero en este ser puesto, cada uno es *relacionamiento* a sí mismo. Uno de ellos, es decir, la identidad, es de modo inmediato ella misma el momento de la reflexión sobre sí; pero igualmente el otro es diferencia, diferencia en sí, diferencia reflejada. La diferencia, dado que tiene dos momentos tales, que son ellos mismos la reflexión en sí, es *diversidad.*

2. LA DIVERSIDAD

La identidad se *quebranta* en ella misma en diversidad, porque, como absoluta diferencia en sí misma, se pone como lo negativo de sí misma, y estos momentos suyos, que son ella misma y su negativo, son reflexiones en sí, idénticas consigo mismas; o también (son tales) precisamente porque ella misma

elimina de inmediato su negar, y está *reflejada en sí* en su *determinación.* Lo diferenciado *subsiste* como diferente indiferente recíprocamente, porque es idéntico consigo mismo, es decir, porque la identidad constituye su terreno y elemento; o sea lo diferente es lo que es, precisamente sólo en su contrario, vale decir, en la identidad.

1. La diversidad constituye el ser-otro, como tal, de la reflexión. Lo otro del ser determinado tiene el *ser* inmediato como su fundamento, en que subsiste lo negativo. En la reflexión, en cambio, la identidad consigo misma, es decir la inmediación reflejada, constituye el subsistir de lo negativo y su indiferencia.

Los momentos de la diferencia son la identidad y la diferencia misma. Ellos son diversos como reflejados en sí mismos, como *refiriéndose a sí;* de este modo *en la determinación de la identidad* son relacionamientos solamente respecto a si mismos; la identidad no está referida a la diferencia, ni tampoco la diferencia está referida a la identidad; puesto que así cada uno de estos momentos está referido solamente a si, ellos *no están determinados* recíprocamente. —Como ahora, de esta manera, no son diferentes en ellos mismos, la *diferencia* les queda asi *extrínseca.* Los diversos, por consiguiente, no se comportan como identidad y diferencia uno frente al otro, sino sólo como *diversos* en general, que son indiferentes entre ellos y frente a su determinación.

2. En la diversidad entendida como indiferencia de la diferencia, la *reflexión* se ha vuelto *extrínseca* a si en general; la diferencia es sólo un *ser puesto,* o sea está como eliminada; pero es ella misma la entera reflexión. —Examinando esto más de cerca, se ve que ambos, la identidad y la diferencia son, como se ha determinado precisamente ahora, reflexiones; cada una es unidad de sí misma y de su otro, cada una es el todo. Sin embargo, por esto la determinación que consiste en ser *sólo* identidad o *sólo* diferencia, es algo superado. Por consiguiente las dos no son cualidades, porque su determinación, por medio de la reflexión en sí, existe al mismo tiempo sólo como negación. Por lo tanto se halla presente esta duplicación, la *reflexión* en si como tal y la determinación como negación o como el *ser puesto.* El ser puesto es la reflexión extrínseca a sí; es la negación como negación —y de este modo es, por cierto, *en sí,* precisamente la negación que se refiere a si y a la reflexión en sí, pero solamente *en* sí; es la referencia a esto como a un extrínseco.

La reflexión en sí y la reflexión extrínseca son asi las dos determinaciones, donde se pusieron los momentos de la diferencia, identidad y diferencia. Son estos momentos mismos, puesto que ahora ya se han determinado. La *reflexión en sí* es la identidad, pero determinada para ser indiferente frente a la diferencia; no ya para no tener ninguna diferencia sino para comportarse frente a ésta como idéntica consigo misma; es la *diversidad.* Es la identidad, que se ha reflejado sobre si de tal manera, que es esencialmente la *única* reflexión de los dos momentos en sí; ambos son reflexiones sobre si. La identidad es esta única reflexión de ambos, que tiene en ella la diferencia sólo como una diferencia indiferente, y es diversidad en general. —La *reflexión extrínseca,* al contrario, es la diferencia *determinada* de ellos, no como reflexión absoluta sobre si, sino

como determinación, frente a la cual la reflexión que existe en sí, es indiferente; sus dos momentos, es decir; la identidad y la diferencia misma, son asi determinaciones puestas de modo extrínseco, no existentes en sí y por sí.

Esta identidad extrínseca, ahora, es la *igualdad,* y la diferencia extrinseca es la *desigualdad.* —La *igualdad,* sin duda, es identidad, pero solamente como un ser puesto, es decir, una identidad que no existe en sí y por sí. —Del mismo modo la *desigualdad* es diferencia, pero en tanto diferencia extrínseca, que no es, en sí y por sí, la diferencia de lo desigual mismo. Si algo es igual o no a otro algo, esto no atañe ni al uno ni al otro de ellos; cada uno de ellos se refiere solamente a sí, es en sí *y* por si mismo lo que es; la identidad o no-identidad en tanto igualdad o desigualdad es la referencia a un tercero, que cae fuera de ellos.

3. La reflexión extrínseca refiere lo diverso a la igualdad y desigualdad. Esta referencia, que constituye el *comparar,* va de la igualdad a la desigualdad y de ésta a aquélla, oscilando entre ellas. Pero esta referencia que oscila entre la igualdad y desigualdad es muy extrínseca con respecto a estas determinaciones mismas; y además ellas no están relacionadas entre sí sino cada uno por si sola frente a una tercera. Cada una, en esta alternación, se pone de relieve inmediatamente por sí. La reflexión extrínseca es, como tal, extrínseca a sí misma; la diferencia *determinada* es la diferencia absoluta negada; no es por ende simple, no es la reflexión sobre si, sino que la tiene fuera de sí; por consiguiente sus momentos caen uno fuera del otro y se relacionan también, en tanto extrínsecos, recíprocamente, con la reflexión sobre si, que está frente a ellos.

En la reflexión, que se ha puesto extraña a sí misma, la igualdad y desigualdad se presentan, por tanto, como no relacionadas recíprocamente; y ella las *separa* puesto que las relaciona con *uno y el mismo* término, por medio de las expresiones: "en *tanto", "por un lado", "respecto".* Los diferentes, que son una y la misma cosa, con que ambas, la igualdad y la desigualdad, son relacionadas, son, pues, iguales entre ellos *por un lado,* pero desiguales *por otro lado,* y *en tanto* son iguales, *en cuanto* no son desiguales. La *igualdad* se refiere sólo a si misma, y la *desigualdad* también es sólo desigualdad.

Pero, por esta separación mutua ellas sólo se eliminan. Precisamente lo que tendría que alejar de ellas la contradicción y la disolución, es decir, el hecho de que algo sea, *en cierto respecto, igual* a otro, pero *en otro aspecto desigual,* este mantener una fuera de la otra la igualdad y la desigualdad, es su destrucción. En efecto, ambas son determinaciones de la diferencia, son referencias reciprocas, que consisten en ser lo uno lo que no es lo otro: lo igual no es desigual, y lo desigual no es igual, y ambos tienen esencialmente esta relación, y fuera de ella no tienen significado. Como determinaciones de la diferencia cada uno es lo que es, como *diferente* de su otro. Sin embargo, por su indiferencia reciproca, la igualdad está relacionada sólo respecto a si; la desigualdad es también un propio respecto y una reflexión por sí; cada una es así igual a sí misma;' la diferencia ha desaparecido, pues ellas no tienen ninguna determinación una frente a otra, o sea cada una es, de este modo, sólo igualdad.

Este respecto indiferente, o sea la diferencia extrínseca, se elimina así a sí misma, y representa la negatividad propia en sí misma. Es aquella negatividad que, en la comparación, compete a quien compara. Quien compara va de la igualdad a la desigualdad, y vuelve de ésta a aquélla, y por lo tanto, hace desaparecer la una en la otra, y, de hecho, es la *unidad negativa de ambas*. Ésta, en primer lugar, está allende lo comparado, así como allende los momentos de la comparación, como una actuación subjetiva, que cae fuera de ellos. Pero esta unidad negativa, constituye, de hecho, la naturaleza de la igualdad y desigualdad mismas, tal como ha resultado. Justamente el aspecto independiente, que cada una constituye, es más bien la relación consigo que supera la diferencia de ellas y con eso las elimina a ellas mismas.

Por este lado, como momentos de la reflexión extrínseca y como extrínsecas a sí mismas, la igualdad y desigualdad desaparecen fundiéndose en su igualdad. Pero esta unidad *negativa* de ellas está, además, puesta en ellas; con toda evidencia ellas tienen la reflexión *existente en sí* fuera de ellas, o sea son la igualdad y desigualdad de *un tercero,* de un otro, diferente de lo que son ellas mismas. Así que lo igual no es lo igual de sí mismo, y lo desigual, por ser lo desigual no de sí mismo, sino de un desigual de él, es, él mismo, lo igual. Lo igual y lo desigual son pues lo *desigual de sí mismos*. De esta manera cada uno representa esta reflexión: la igualdad por ser ella misma [la igualdad] y la desigualdad; la desigualdad por ser ella misma [la desigualdad] y la igualdad.

Igualdad y desigualdad constituían el lado del *ser puesto,* frente a lo comparado o a lo diferente, que se había determinado frente a ellas como la reflexión *existente en sí*. Pero con eso éste ha perdido igualmente su determinación frente a ellas. Justamente la igualdad y la desigualdad, es decir, las determinaciones de la reflexión extrínseca, son la reflexión que existe solamente en sí, que tendría que ser lo diferente como tal, vale decir, ser su diferencia sólo indeterminada. La reflexión *que existe en sí,* es la relación consigo misma sin negación, esto es, la identidad abstracta consigo misma, y por eso precisamente el mismo ser puesto. —lo puramente diverso traspasa, pues, por medio del ser puesto, a la reflexión negativa. Lo diverso es la diferencia puramente puesta, es decir, la diferencia que no es ninguna diferencia, y por consiguiente la negación de sí en él mismo. Así la igualdad y desigualdad. La diversidad, cuyos lados *indiferentes* ven, por medio de la indiferencia o de la reflexión existente en sí, a la unidad negativa consigo misma, es decir, a la reflexión, que constituye en sí misma la diferencia entre la igualdad y la desigualdad mismas, o sea el ser puesto, vuelto son al mismo tiempo nada más que *momentos de una* única unidad negativa, es la *oposición.*

NOTA[5]

La diversidad está expresada, tal como la identidad, en una propia proposición particular. Además estas dos proposiciones se mantienen en la indiferente diversidad recíproca, así que cada una por sí vale sin referencia a la otra.

Todas las cosas son diversas, o bien: *"No hay dos cosas que sean iguales entre ellas."* Este principio, en realidad, está puesto en oposición al principio de identidad, pues expresa: *A* es un diferente, por consiguiente *A* es también no *A;* o bien: *A* es desigual de un otro, así no es *A* en general, sino más bien un determinado *A.* En lugar de *A,* en el principio de identidad, puede ponerse cualquier otro substrato, pero *A,* como desigual, ya no puede ser trocado con cualquier otro. En realidad tiene que ser algo diverso *no de sí,* sino solamente *de otro;* pero esta diversidad es su propia determinación.

A, como idéntico consigo mismo, es lo indeterminado; pero como determinado es él contrario de esto. No tiene ya en sí sólo la identidad consigo, sino también una negación, y con eso una diversidad de sí mismo respecto a sí.

Que todas las cosas sean una diferente de la otra, es una proposición muy superflua, pues en la pluralidad de las cosas se halla directamente la multiplicidad y la diversidad del todo indeterminada. —Pero la proposición: "no hay dos cosas, que sean totalmente iguales entre sí" expresa más, es decir, expresa precisamente la diversidad *determinada.* Dos cosas no son solamente dos —la pluralidad numérica es solamente la uniformidad—, sino que son diferentes por medio de *una determinación.* La proposición que dice que no hay dos cosas que sean iguales entre sí, impresiona —también según la anécdota de lo ocurrido en una corte, donde Leibniz la había expresado, y había solicitado a las damas, que buscaran entre las hojas de los árboles, y vieran si hallaban dos iguales entre sí—. Eran tiempos felices para la metafísica, cuando en la corte se ocupaban de ella, ¡y no había que 'hacer ningún otro esfuerzo para poner a prueba sus proposiciones, sino comparar hojas de árboles! El motivo porqué aquella proposición impresiona, se halla en lo que ya se dijo, es decir que *dos,* o la pluralidad numérica, no contiene todavía ninguna *determinada* diversidad, y que la diversidad como tal, en su abstracción, es, en primer lugar, indiferente frente a la igualdad y desigualdad. La representación, en cuanto traspasa también en la determinación, considera estos momentos mismos como indiferentes entre sí, de modo que pueda bastar, para la determinación, uno sin el otro, es decir, la *pura igualdad* de las cosas *sin la desigualdad;* o sea considera que las cosas son diferentes, aun cuando ellas sean múltiples sólo bajo el aspecto numérico, es decir, diferentes en general, no desiguales. Al contrario, el principio de la diversidad expresa que las cosas son diferentes por su desigualdad entre sí, esto es, que a ellas les compete la determinación de la desigualdad tanto como la de la igualdad, pues sólo ambas juntas constituyen la diferencia determinada.

---

5 Título en el índice: *Principio de diversidad.*

Ahora bien, esta proposición, que afirma que a todas las cosas les compete la determinación de la desigualdad, necesitaría una demostración; no puede ser establecida como proposición inmediata, pues la misma manera habitual del conocimiento requiere, para la vinculación de diferentes determinaciones en una proposición sintética, una demostración, o sea la indicación de un tercer término, en que ellas sean mediadas. Esta demostración tendría que exponer el traspaso de la identidad a la diversidad, y después el traspaso de ésta a la diversidad determinada, es decir, a la desigualdad. Pero suele descuidarse de efectuar esto; ha resultado así que la diversidad o sea la diferencia extrínseca, es en verdad una diferencia reflejada en sí, es decir, diferencia en ella misma, y que el subsistir indiferente de lo diferente es el puro ser puesto, y por eso no es diferencia extrínseca, indiferente, sino una relación *única* de los dos momentos.

En esto se halla ínsita también la disolución y la nulidad del *principio de la diversidad.* Dos cosas no son perfecta-mente iguales; así son al mismo tiempo iguales y desiguales; son iguales ya en el hecho de que son cosas, o son as en general —pues cada una es una cosa y un uno, tanto como la otra, y por ende cada una es lo mismo que la otra—pero son desiguales por hipótesis. Así que nos hallamos en presencia de la determinación siguiente: que ambos momentos, la igualdad y la desigualdad, son diferentes *en una y la misma cosa,* o sea que la diferencia., que cae por separado, es al mismo tiempo una y la misma relación. Así ella ha traspasado en la *oposición.*

La *simultaneidad* de los dos predicados, en realidad, queda mantenida separada por medio del *en cuanto;* es decir, porque dos cosas, *en cuanto* son iguales, *en tanto* no son desiguales, o bien, porque por un *lado* y bajo un *aspecto* son iguales, por el otro *lado* y bajo otro *aspecto* son, en cambio, desiguales. Con esto queda alejada de la cosa la unidad de la igualdad y desigualdad, y la reflexión que sería su propia reflexión y la de la igualdad y desigualdad en sí, queda mantenida firme como una reflexión extrínseca a la cosa. Sin embargo, ésta es así *la que* distingue, *en una y la misma actividad,* los dos aspectos de la igualdad y desigualdad, y los contiene así ambos, en una única actividad, y deja aparecer y reflejar el uno en el otro.

Sin embargo, la .ternura común por las cosas, que se preocupa solamente de que éstas no se contradigan, olvida aquí, como siempre, que con esto la contradicción no se halla solucionada, sino en general transferida sólo a otro lado, es decir, la reflexión subjetiva o extrínseca, y que ésta, de hecho, contiene los dos momentos —que están expresados, por este alejamiento y esa transposición, como puro ser puesto como superados y relacionados entre ellos en una única unidad.

3. LA OPOSICIÓN

En la oposición la *reflexión determinada,* es decir, la diferencia, está acabada. La oposición es la unidad de la identidad *y* de la diversidad sus momentos son diferentes en una única identidad; ellos están así *contrapuestos.*

La *identidad* y la *diferencia* son los momentos de la diferencia contenidos en el interior de ella misma; son momentos reflejados de su unidad. Pero la *igualdad* y *desigualdad* son la reflexión exteriorizada; su identidad consigo misma no es sólo la indiferencia de cada momento frente al otro diferente de él, sino frente al ser-en-sí y por-sí como tal; es una identidad consigo misma frente a la identidad reflejada en sí; por consiguiente es la *inmediación* no reflejada en sí. El ser puesto, propio de los lados de la reflexión extrínseca, es por tanto un *ser,* así como su no-ser puesto en un *no-ser.*

Los momentos de la oposición, examinados más de cerca, son así el ser puesto reflejado en sí, o sea la determinación en general. El ser puesto es la igualdad y desigualdad; las dos, reflejadas en sí, constituyen las determinaciones de la oposición. Su reflexión en sí consiste en que cada una es en sí misma la unidad de la igualdad y la desigualdad. La igualdad está solamente en la reflexión, que compara según la desigualdad, siendo mediada así por su otro momento indiferente. De la misma manera la desigualdad está sólo en la misma relación reflexiva, en que está la igualdad. Cada uno de estos momentos es, por ende, el todo en su determinación. Es el todo, por cuanto contiene también su otro momento; pero este otro suyo es algo *existente* de modo indiferente así cada uno de los momentos contiene la relación con su no-ser, y es sólo la reflexión en sí o el todo como refiriéndose esencialmente a su no-ser.

Esta *igualdad* consigo misma que se refleja sobre sí, y que contiene en sí misma la relación con la desigualdad, es lo *positivo;* así la *desigualdad,* que contiene en sí misma la relación con su no-ser, esto es, con la igualdad, es lo *negativo.* –O sea ambos son el ser puesto; puesto que ahora las determinaciones diferenciadas están consideradas como *determinada relación* diferenciada del ser puesto *por sí,* la oposición resulta de un lado como el *ser puesto* reflejado en su *igualdad consigo,* de otro lado como éste mismo reflejado en su desigualdad consigo, vale decir, es lo *positivo* y lo *negativo.* —Lo *positivo* es el ser puesto como reflejado en la igualdad consigo mismo pero lo reflejado es el ser-puesto, es decir, la negación como negación; así esta reflexión contiene en sí como determinación suya, la relación con lo otro. Lo *negativo* es el ser puesto como reflejado en la desigualdad; pero el ser-puesto es la desigualdad misma; así que esta reflexión resulta ser, pues, la identidad de la desigualdad consigo misma, y un absoluto relacionado con sí mismo. —Por consiguiente ambos [contienen su contrario], es decir, el ser puesto reflejado en la igualdad consigo mismo tiene en sí la desigualdad, y el ser puesto reflejado en la desigualdad consigo mismo tiene en sí también la igualdad.

Lo positivo y lo negativo constituyen así los lados de la oposición que se han puesto independientes. Son independientes, por cuanto son la reflexión del todo en sí; y pertenecen a la oposición por cuanto es la *determinación,* que, como un todo, está reflejada sobre sí. A causa de su independencia, ellos constituyen la oposición determinada *en sí.* Cada uno es sí mismo y su otro; por tanto cada uno tiene su *determinación* no en un otro, sino *en él mismo.* —Cada uno se refiere a sí mismo, sólo como refiriéndose a su otro. Esto tiene un doble aspecto: cada uno es

relación a su no-ser como superación de este ser-otro en sí; de ese modo su no-ser es sólo un momento en él. Pero por otro lado, aquí el ser-puesto se ha vuelto un ser, un indiferente subsistir; el otro de sí mismo, que cada uno contiene, es por ende también el no-ser de aquél, donde tiene que ser contenido sólo como momento. Por consiguiente cada uno existe sólo porque *su no-ser* existe, y precisamente en una relación idéntica.

Las determinaciones, que constituyen lo positivo y lo negativo, consisten pues, en que lo positivo y lo negativo son, en primer lugar, *momentos* absolutos de la oposición; su subsistir es inseparablemente una única reflexión; es una única mediación, en que cada uno existe por medio del no-ser de su otro, y por consiguiente por medio de su otro o sea de su propio noser. —Así ellos son *opuestos* en general; o sea *cada uno* es sólo el opuesto del otro. Uno no es todavía positivo y el otro no es todavía negativo, sino que ambos son negativos recíprocamente. Cada uno existe así en general, *en primer lugar,* en la medida en que *el otro existe;* es lo que es, por medio del otro, es decir, por medio de su propio no-ser; es sólo un *ser-puesto; en segundo lugar* existe en la medida en que *el otro no existe;* es lo que es por medio del no-ser del otro; vale decir, es la *reflexión* en sí. —Esta doble relación es empero, la *única* mediación de la oposición en general, donde, en general, los dos *son* solamente *puestos*.

Pero *además* este puro ser-puesto es reflejado en sí, en general; lo positivo y lo negativo son, según este momento de la *reflexión extrínseca, indiferentes* frente a aquella primera identidad, en que ellos son sólo momentos; o sea, puesto que aquella primera reflexión es la propia reflexión de lo positivo y lo negativo en sí mismos, y cada uno es su ser-puesto en sí mismo, cada uno es así indiferente frente a esta reflexión suya en su no-ser, es decir, frente a su propio ser-puesto. Los dos lados son así puramente distintos, y dado que su ser-determinado, es decir, su ser positivo y negativo, constituye su ser-puesto uno frente a otro, no están determinados en ellos mismos, sino que cada uno es sólo una determinación en general. Sin duda que, a causa de esto, a cada lado le compete una de las determinaciones de positivo y negativo; pero éstas pueden ser trocadas, y cada lado es de tal especie, que puede ser considerado igualmente sea como positivo, sea como negativo. Pero, *en tercer lugar,* lo positivo y lo negativo no son sólo algo puesto, ni puramente un indiferente, sino que su *ser-puesto* o sea su *referencia al otro en una única unidad, que no está constituida por ellos mismos* está *recobrado* en cada uno. Cada uno es, en sí mismo, positivo y negativo; lo positivo y lo negativo son la determinación reflexiva en sí y por sí; sólo en esta reflexión de los contrarios en sí, ellos se convierten en positivo y negativo. Lo positivo tiene en sí mismo la relación con el otro, en que consiste la determinación de lo positivo; de la misma manera lo negativo no es negativo como frente a un otro, sino que tiene igualmente en sí mismo la determinación, por cuyo medio se convierte en negativo.

Así que cada uno (lo positivo tanto como lo negativo)[6] es unidad consigo independiente, que existe por sí. Lo positivo, claro está, es un ser-puesto, pero puesto de tal manera, que para él el ser-puesto es solamente un ser-puesto como superado. Es lo *no-contrapuesto,* la oposición superada, peso como aspecto de la oposición misma. —En tanto es positivo, algo está determinado sin duda en relación a un ser-otro, pero de tal manera que su naturaleza consiste en no ser algo puesto; es la reflexión en sí que niega el ser otro. Pero su otro, es decir, lo negativo, ya no es, por sí mismo, un ser-puesto o momento, sino un *ser* independiente; así la reflexión negativa de lo positivo en sí está determinada como para *excluir* de sí este *no-ser* suyo.

Así lo negativo, como reflexión absoluta, no es lo negativo inmediato, sino lo negativo mismo como ser-puesto superado, es decir, lo negativo en sí y por sí, que tiene en sí mismo su base de manera positiva. Como reflexión en sí, niega su relación con otro; su otro es lo positivo, un ser que está por sí —por consiguiente su relación negativa con aquél es la de excluirlo de sí. Lo negativo es lo opuesto que subsiste por sí, mismo, frente a lo positivo, que es la determinación de la oposición superada—, *la oposición total,* que tiene su base en sí misma, en contraposición con el ser-puesto idéntico consigo mismo.

Por lo tanto lo positivo y negativo no son solamente *en sí* positivo y negativo, sino en sí y por sí. Son tales *en sí,* en la medida en que se hace abstracción de su relación exclusiva con otro, y se los considera sólo según su determinación. Algo es positivo o negativo *en-sí* en la medida en que no tiene que ser determinado así sólo *respecto a otro.* Pero lo positivo o lo negativo, considerados no como un ser-puesto "y por con- siguiente no como opuestos, no son cada uno sino lo inmediato, el *ser* y el *no-ser.* Pero lo positivo *y* lo negativo son los momentos de la oposición; el ser-en-sí de ellos constituye sólo la forma de su, ser reflejados en sí. Algo es *positivo en-sí* al margen de su relación con lo negativo; y algo es *negativo en-sí,* al margen de su relación con lo negativo[7]; en esta determinación se mantiene uno firme sólo apoyándose en el momento abstracto de este ser reflejado.

Sin embargo, lo positivo o negativo *existente en sí,* significa esencialmente que el ser opuesto no es sólo un momento, y no pertenece tampoco a la comparación, sino que es la *propia* determinación de los términos de la oposición. Por consiguiente, son positivos o negativos *en sí,* no fuera de la relación con otro, sino porque *esta relación* y justamente como relación que excluye, constituye la determinación o el ser-en-sí de ellos; en ésta pues, ellos son tales al mismo tiempo en sí y por sí.

---

[6] Esta explicación entre paréntesis ha sido oportunamente agregada por Lasson en su edición. [*N. del T.*]

[7] Así dice el texto; sin embargo puede sospecharse un error de escritura o de imprenta, por el cual quedó escrito *negativo* en lugar de *positivo.* [*N. del T.*]

NOTA[8]

Hay que citar aquí los conceptos de *positivo* y *negativo,* tales como se presentan en la *aritmética.* En ésta se los presupone como conocidos; pero, como no están comprendidos en su diferencia determinada, no evitan dificultades y enredos insolubles. Han resultado, poco ha, las dos determinaciones *reales* de lo positivo y negativo —fuera del simple concepto de su oposición— es decir, que *primeramente* en su base se halla sólo un ser determinado diferente, inmediato, cuya simple reflexión en sí se distingue de su ser-puesto, es decir, de la oposición misma. Por consiguiente esta oposición vale sólo como no existente en sí y por sí, y aun cuando compete sin duda a los diferentes, de modo que cada uno es un opuesto en general; sin embargo, subsiste también por sí de manera indiferente, y es indistinto cuál de los dos opuestos diferentes se considere como positivo o como negativo. —*En segundo lugar,* en cambio, lo positivo es lo positivo en sí mismo, lo negativo es lo negativo en sí mismo, de modo que lo diferente no es indiferente al respecto, sino que ésta es su determinación en sí y por sí. —Estas dos formas de lo positivo y lo negativo se presentan en seguida en las primeras determinaciones, en que se emplean en la aritmética.

El *a* positivo (+ *a)* y el *a* negativo (— *a)* son, en primer lugar *magnitudes opuestas en general; a* es la *unidad, existente en sí,* que se halla en la base de ambas, que es ella misma lo indiferente frente a la oposición, y que aquí, sin ulterior concepto, sirve como base muerta. Es cierto que — *a* está designado como lo negativo y + *a* como lo positivo, pero *tanto uno como el otro* son un *opuesto.*

Además *a* no es sólo la unidad *simple*, que se halla en la base, sino que, como + *a y* — *a,* es la reflexión en sí de estos opuestos; nos hallamos en presencia de *dos diferentes a,* y es indiferente cuál de los dos se quiera designar como positivo o como negativo; ambos tienen una subsistencia particular y son positivos.

Según ese primer lado, + *y* — *y*= O; o bien en — 8+3 los 3 positivos son negativos en el 8. Los opuestos se eliminan en su conexión. Una hora de camino recorrido hacia el este, y otro tanto de vuelta hacia el oeste elimina el camino recorrido antes; cuanto hay de deudas, tanto menos hay de patrimonio; cuanto hay de patrimonio, tanto se elimina de deudas. La hora de camino hacia el este no es, al mismo tiempo, el camino positivo en sí, ni el camino hacia el oeste es tampoco el camino negativo, sino que estas direcciones son indiferentes frente a esta determinación de la oposición; sólo una tercera referencia, que cae fuera de ellas, hace que una sea positiva, la otra negativa. Así también las deudas no son lo negativo en sí y por sí; son tales sólo en relación con el deudor; para el acreedor en cambio representan su patrimonio positivo; son una cantidad de dinero, o cualquier cosa de valor dado que, según el punto de vista externo, en que caen sus relaciones, es deuda o patrimonio.

[8] Título en el índice: *Las magnitudes opuestas de la aritmética.*

En realidad los opuestos se eliminan en su relación, así que el resultado es igual a cero; pero en ellos se presenta también *su idéntica relación,* que es indiferente con respecto a la oposición misma; así constituyen un *uno único.* Esto se verifica, como ya se dijo antes, con respecto a la cantidad de dinero, que es solamente una única cantidad, o respecto de *a,* que es sólo *un único a* en el + *a y —a;* y también respecto del camino, que es solamente *un* trecho de camino, y no dos caminos, que vayan uno hacia el este y el otro hacia el oeste. Así también una ordenada *y,* es la misma tanto si está considerada de un lado como del otro del eje; por lo tanto + *y* o bien *—y = y;* ella es sólo la ordenada; hay sólo una única determinación y ley de ella.

Pero además de esto, los opuestos no son sólo un único indiferente, sino también *dos indiferentes.* Es decir, como opuestos, son también reflejados en sí, y subsisten así como diferentes.

Así, en — 8 + 3 se hallan en general once unidades; + y, — y, son ordenadas de los lados opuestos del eje, donde cada una es una existencia indiferente frente a este límite, y frente a su oposición recíproca; de este modo resulta + y — y 2y. —También el camino recorrido de vuelta hacia el este y hacia el oeste representa la suma de dos actividades o la suma de dos períodos de tiempo. Igualmente, en la economía política, un *cuanto de dinero* o de valor no es solamente este único cuanto como medio de subsistencia, sino que se halla duplicado: es un medio de subsistencia tanto para el deudor como para el acreedor. El patrimonio estatal no se evalúa sólo como suma del puro dinero y del restante valor de los bienes inmuebles y muebles, que se encuentran en el Estado, y mucho menos, desde luego, como suma sobrante después de la sustracción del patrimonio pasivo desde el activo, sino que el capital, aun cuando su determinación activa y pasiva se redujesen a cero, queda *en primer lugar* capital positivo, como +a o *—a —a;* pero, *en segundo lugar,* puesto que es pasivo de múltiples maneras, es decir dado en préstamo y de nuevo en préstamo, resulta por esto un medio altamente multiplicado.

Pero las magnitudes opuestas no son sólo de un lado puros opuestos en general, y de otro lado reales o indiferentes; sino además, a pesar de que el cuanto mismo es el ser limitado de manera indiferente, en él se halla también lo positivo en sí y lo negativo en sí. Por ejemplo, hay que tener en cuenta el hecho de que *a,* cuando no tiene signo, vale de manera que debe considerarse como positivo, cuando haya que designarlo. Si tuviera que devenir sólo un opuesto en general, entonces podría igualmente ser considerado como — a. Pero el signo positivo le es otorgado de modo inmediato, porque lo positivo por sí tiene el característico significado de lo inmediato, como idéntico consigo, frente a la oposición.

Además, mientras se suman o se sustraen, las magnitudes positivas y negativas valen como aquéllas que son por sí positivas y negativas, y no se convierten en tales simplemente por la relación del adicionar o sustraer, esto es, de manera extrínseca. En 8 — (-3) el primer *menos* significa opuesto *frente* a 8, el segundo *menos* al contrario (- 3), vale como opuesto *en sí,* fuera de esta relación.

Esto se evidencia mejor en la multiplicación y división; aquí lo positivo tiene que ser considerado esencialmente como lo *no-opuesto;* lo negativo, al contrario, como lo opuesto, y las dos determinaciones no tienen que ser consideradas de la misma manera, sólo como opuestas en general. Puesto que en las demostraciones de cómo se comportan los signos en estas dos maneras de calcular se detienen los tratados en el concepto de las magnitudes opuestas en general, estas demostraciones son incompletas y se enredan en la contradicción. —El *más* y el *menos* consiguen, luego, en la multiplicación y división, el significado más determinado de lo positivo y negativo en sí, pues la razón de los factores, que son unidad y monto uno frente a otro, no es sólo una relación de más y menos, como en el adicionar o sustraer, sino que es una relación cualitativa; conque también el más y el menos adquieren el significado cualitativo de positivo y negativo. —Sin esta determinación, y partiendo sólo del concepto de magnitudes opuestas, puede con facilidad extraerse la errónea conclusión de que, si — a X + a = — a^2, al contrario + a x — a tiene que dar +a^2. Puesto que un factor significa el monto y el otro la unidad, y propiamente el monto, como de costumbre, está significado por el factor colocado adelante, las dos expresiones — a X + a y + a X — a se distinguen por el hecho de que en la primera + a es la unidad y — a el monto, y en la otra se verifica lo contrario. Ahora bien, respecto a la primera expresión, se acostumbra decir: si yo tengo que tomar + a un número de veces — a, entonces yo no tomo + a solamente *a* veces, sino que lo tomo también en la manera opuesta a él, esto es, tomo + a veces a; por tanto., como se trata de un *más,* tengo que considerarlo como negativo, y el producto es — a^2. Pero, cuando, en el segundo caso, hay que tomar — a X 4- a veces, entonces, de la misma manera, — a no tiene que ser tomado — a veces, sino en su determinación opuesta, es decir + a veces. De acuerdo con el razonamiento aplicado en el primer caso, por ende, la consecuencia es, que el producto tendría que ser a^2. Lo mismo se verifica en la división.

Esta consecuencia es necesaria, por cuanto el *más* y el *menos* están considerados sólo como magnitudes opuestas en general; al *menos,* en el primer caso se le atribuye la capacidad de modificar el *más;* pero en el otro caso el *más* no debería tener la misma capacidad sobre el *menos,* a pesar de ser una determinación de magnitud *opuesta,* justamente como éste. En realidad el *más* no tiene esta capacidad, pues aquí hay que considerarlo según su determinación cualitativa, frente al *menos,* dado que los factores tienen una relación cualitativa entre ellos. Por lo tanto, lo negativo es aquí lo opuesto en sí, como tal, y al contrario lo positivo es lo indeterminado, indiferente en general; claro que él también es lo negativo, pero negativo del otro, no en sí mismo. —Una determinación como la negación se introduce, pues, sólo por medio de lo negativo, no por medio de lo positivo.

Así también — a X — a = a^2, por el hecho de que el *a* negativo no tiene que ser considerado sólo de la manera opuesta (así habría que tomarlo, multiplicado por a), sino de manera negativa. La negación de la negación, empero, es lo positivo.

C. LA CONTRADICCIÓN

1. La *diferencia* en general contiene sus dos lados como *momentos;* en la *diversidad* estos lados se separan entre sí *de modo indiferente;* en la *oposición* como tal, ellos son lados de la diferencia, determinados sólo uno por medio del otro, y por consiguiente sólo como momentos; pero están determinados del mismo modo en sí mismos, indiferentes uno frente al otro y excluyéndose recíprocamente: son las *determinaciones reflexivas independientes.*

Una de ellas es lo *positivo,* la otra lo *negativo,* pero aquélla como lo que es positivo en sí mismo, ésta como lo que es negativo en sí mismo. Cada uno tiene la independencia indiferente por sí, por el hecho de que tiene en sí mismo la relación con su otro momento; así es la oposición completa encerrada en sí. —Por ser este todo, cada uno está mediado consigo *por su otro, y* lo *contiene.* Pero está también mediado consigo por el *no-ser de su otro;* así es unidad que existe por sí y *excluye* de sí al otro.

Puesto que la determinación reflexiva independiente excluye la otra en el mismo aspecto en que la contiene y por eso es independiente, al hacerlo excluye de sí en su independencia, su propia independencia; en efecto ésta consiste en contener en sí la otra determinación y en no ser, sólo por esta razón, relación con algo extrínseco; —pero consiste también de modo inmediato en ser ella misma, y excluir de sí la determinación que es negativa respecto a ella. Así ella es la *contradicción.*

La diferencia en general es ya la contradicción *en sí;* en efecto representa la *unidad* de aquéllos que existen sólo porque *no son uno* representa la *separación* de aquéllos que existen sólo como separados *en la misma relación.* Sin embargo lo positivo y lo negativo son la contradicción *puesta,* porque como unidades negativas, son justamente el ponerse ellos mismos, y en esto son cada uno la superación de sí mismo *y* el ponerse su contrario. —Ellos constituyen la reflexión determinante como *exclusiva;* y puesto que el excluir es *un único* distinguir y cada uno de los distintos, justamente como exclusivo, constituye toda la exclusión, cada uno se excluye en sí mismo.

Considerando por sí las dos determinaciones reflexivas independientes, lo positivo representa así el *ser-puesto* como reflejado *en la igualdad consigo,* el ser-puesto que no es referencia a otro, vale decir, es el subsistir, puesto que el ser-puesto se halla *superado* y *excluido.* Pero con esto lo positivo se convierte en *referencia de un no-ser,* es decir en un *ser-puesto.* —Así representa la contradicción siguiente, que lo positivo, puesto que es el poner la identidad consigo mismo por medio de la *exclusión* de lo negativo, se convierte a sí mismo en lo *negativo,* es decir, en ese otro, que excluye de sí. Éste, por estar excluido, está puesto como libre con respecto a lo que lo excluye, y por consiguiente como reflejado en sí, y exclusivo él mismo. Así la reflexión exclusiva es el poner lo positivo, como exclusivo del otro, de modo que este poner es directamente el poner su otro, que lo excluye.

Ésta es la absoluta contradicción de lo positivo, pero es de modo inmediato la absoluta contradicción de lo negativo; el ponerse de ambos es una única reflexión. —Lo negativo considerado por sí frente a lo positivo, es el ser-puesto *como reflejado en la desigualdad consigo,* es decir, lo negativo como negativo. Pero lo negativo mismo es lo desigual, el no-ser de un otro; por consiguiente la reflexión en su desigualdad es más bien su relación consigo misma. —La negación *en general* es lo negativo como cualidad, o determinación *inmediata;* pero lo negativo *como negativo* es tal en relación a su negativo, es decir, a su otro. Si ahora se considera este negativo sólo como idéntico con el primero, entonces es, como también el anterior, sólo inmediato; así ellos no se hallan considerados como otros recíprocamente, y por ende no como negativos; lo negativo, en general, no es un inmediato. —Ahora bien, por cuanto además cada uno es exactamente lo mismo que el otro, esta relación de los desiguales es así al mismo tiempo su idéntica relación.

Por consiguiente, ésta es la misma contradicción que representa lo positivo, es decir, el ser-puesto o la negación, como relación consigo. Pero lo positivo representa esta contradicción sólo en sí; lo negativo, al contrario, es la contradicción *puesta;* en efecto en su reflexión en sí, esto es en ser en sí y por sí negativo, o en ser, como negativo, idéntico consigo mismo, tiene la determinación de ser lo no- idéntico, es decir, de ser exclusión de la identidad. Es verdaderamente esto, es decir, ser *idéntico consigo mismo frente a la identidad,* y por consiguiente excluirse a sí mismo de sí, por medio de su reflexión exclusiva.

Lo negativo es, por ende, la completa oposición, que como oposición se funda en sí; es la diferencia absoluta, que *no se refiere a otro;* excluye de sí, como oposición, la identidad — pero con esto se excluye a sí misma; en efecto, por ser *relación consigo,* se determina como la identidad misma, que excluye.

2. La contradicción se soluciona.

En la reflexión que se excluye a sí misma, que ya consideramos, lo positivo y lo negativo, cada uno en su independencia, se elimina a sí mismo; cada uno representa en absoluto el traspasar, o más bien, el trasferirse a sí mismo en su contrario. Este incesante desaparecer de los opuestos en ellos mismos, constituye la *próxima unidad,* que se realiza por medio de la contradicción; es el *cero.*

Sin embargo la contradicción no contiene puramente lo *negativo,* sino también lo *positivo;* o sea la reflexión que se excluye a sí misma es al mismo tiempo reflexión que *pone;* el resultado de la contradicción no es solamente el cero. Lo positivo y lo negativo constituyen el *ser-puesto* de la independencia; la negación de ellos por medio de ellos mismos elimina el *ser-puesto* de la independencia. Esto es lo que de verdad perece en la contradicción.

La reflexión en sí, por cuyo medio los lados de la oposición se ponen como relaciones independientes por sí, representa en primer lugar su independencia como momentos *diferenciados;* de este modo representan esta independencia sólo *en sí,* porque son todavía opuestos, y el hecho de que sean tales *en sí,* constituye

su ser-puestos. Pero su reflexión exclusiva elimina este ser-puesto, y los hace independientes que están por sí, los convierte en tales que son independientes no sólo *en sí,* sino por su relación negativa con su otro. De esta manera también su independencia se halla puesta. Pero ellos, además, por este su ponerse, se convierten en un ser-puestos. *Ellos se destruyen,* por cuanto se determinan como lo idéntico consigo mismo, pero en esto más bien se determinan como lo negativo, es decir, como un idéntico consigo mismo, que es relación con otro.

Sin embargo, considerada de más cerca, esta reflexión exclusiva no consiste sólo en esta determinación formal. Es una independencia que está *en sí, y* es la superación de este ser-puesto, y sólo por medio de esta superación es unidad que está por sí, y efectivamente independiente. Por medio de la eliminación del ser-otro, o ser-puesto, se presenta de nuevo, claro está, el ser-puesto, es decir, lo negativo de otro. Pero, de hecho, esta negación no es de nuevo sólo una primera relación inmediata con otro, vale decir, no es un ser puesto como inmediación superada, sino como ser-puesto superado.

La reflexión exclusiva de la independencia, puesto que actúa excluyendo, se reduce a un ser-puesto, pero es al mismo tiempo superación de su ser-puesto. Es relación consigo mismo que elimina; en *primer lugar* ella elimina de este modo lo negativo, y en *segundo lugar* se pone como un negativo; y éste es sólo aquel negativo que ella elimina; al eliminar lo negativo, lo pone y lo elimina al mismo tiempo. La *misma determinación exclusiva* representa de esta manera, con respecto a sí, el *otro,* cuya negación constituye; por consiguiente la eliminación de este ser-puesto no es de nuevo el ser-puesto como lo negativo de un otro, sino que es el confluir consigo mismo, que es unidad positiva consigo. Así la independencia es una unidad que vuelve en sí por medio de *su propia* negación, pues por la negación de *su* ser-puesta, vuelve en sí. Es la unidad de la esencia, que consiste en ser idéntica consigo misma por medio de la negación, no de otro, sino de sí misma.

3. Por este lado positivo, por el cual, en la oposición considerada como reflexión exclusiva, la independencia se convierte en ser puesto y al mismo tiempo elimina el hecho de ser un ser-puesto, la oposición no solamente se *ha derrumbado,* sino que ha vuelto *en su fundamento.* —La reflexión exclusiva de la oposición independiente la reduce a un negativo, solamente puesto; con esto rebaja sus *determinaciones* primeramente independientes, es decir, lo positivo y negativo, a la situación de ser *sólo determinaciones.* Y cuando así el ser- puesto se ha convertido en ser-puesto, ha vuelto en general en sí, en su unidad consigo; es la *simple esencia,* pero la esencia como *fundamento.* Por la eliminación de las determinaciones de la esencia que se contradicen en sí mismas, esta esencia está puesta de nuevo; sin embargo, puesta con la determinación de ser unidad de la reflexión exclusiva, simple unidad, que se determina a sí misma como un negativo, pero que en este ser- puesto es inmediatamente igual a sí misma, y coincide consigo mismo.

En primer lugar, pues, la oposición independiente *vuelve* así, por medio de su contradicción, a su fundamento; es lo primero, lo inmediato, de donde se empieza, y la oposición superada o el ser-puesto superado es, él mismo, un ser-puesto. Con esto *la esencia como fundamento es un ser-puesto,* algo *que resulta de un proceso de devenir*. Pero, viceversa, se ha puesto sólo lo siguiente, que la oposición, o el ser-puesto es algo eliminado, pero sólo como ser-puesto. La esencia, por ende, como fundamento, es una reflexión exclusiva de tal manera que se convierte a sí misma en un ser-puesto, y que la oposición, de donde antes se empezaba, y que era lo inmediato, ahora es sólo la independencia, puesta y determinada de la esencia; y que ella es solamente lo que se elimina en sí mismo, pero la esencia es lo reflejado en sí en su determinación. La esencia se excluye así de sí misma como fundamento, es decir, se pone; su ser-puesto —que es lo excluido— existe sólo como ser-puesto, vale decir, como identidad de lo negativo consigo mismo. Este independiente es lo negativo, *puesto* como negativo; algo que se contradice a sí mismo, y que por consiguiente permanece de modo inmediato en la esencia, como en su fundamento.

La contradicción solucionada es así el fundamento, la esencia como unidad de lo positivo y negativo. En la oposición la determinación se ha desarrollado con independencia; pero el fundamento es esta independencia acabada; lo negativo constituye en él una esencia independiente, pero como negativo. Así el fundamento es lo positivo, tanto como lo idéntico consigo en esta negatividad. La oposición y su contradicción, por consiguiente, están, tanto eliminadas como conservadas en el fundamento. El fundamento es la esencia en tanto identidad positiva consigo, pero una identidad que al mismo tiempo se refiere a sí como negatividad, y que se determina así y se convierte en un ser-puesto excluído. Pero este ser puesto es la esencia total independiente, y la esencia es el fundamento, considerada como idéntica consigo misma y positiva en esta negación suya. La oposición independiente, que se contradice a sí misma, era, por ende, ya ella misma el fundamento; había que añadirle sólo la determinación de la unidad consigo misma, que se hace evidente por el hecho de que los opuestos independientes se eliminan cada uno a sí mismo, y se transforman en el otro de sí. Así se destruyen, pero con esto al mismo tiempo cada uno llega sólo a coincidir consigo mismo, y por consiguiente, en su perecer, es decir, en su ser-puesto, o en su negación, es más bien sólo la esencia reflejada en sí, idéntica consigo misma.

NOTA 1[9]

Lo *positivo* y lo *negativo son la misma cosa.* Esta expresión pertenece a la *reflexión extrínseca,* en cuanto ella establece una *comparación*' por medio de estas dos determinaciones. Pero no es una comparación extrínseca, la que debe efectuarse entre ellas, y tampoco entre otras categorías, sino que hay que

[9] Título en el índice: *Unidad de lo positivo y lo negativo.*

considerarlas en sí mismas, es decir, hay que considerar qué es su propia reflexión. En ésta, empero, se ha mostrado, que cada uno (positivo y negativo) es esencialmente el aparecer de sí mismo en el otro, e incluso su ponerse a sí mismo como el otro.

Pero la representación, puesto que no considera lo positivo y lo negativo como son en sí y por sí, puede en todo caso remitirse a la comparación, para darse cuenta de la falta de consistencia de estos diferentes, que ella admite como si estuviesen firmes uno frente al otro. Una breve experiencia en el pensamiento reflexivo ya permitirá percibir que, cuando algo ha sido determinado como positivo, si se prosigue a partir de este fundamento, se nos convierte en negativo de inmediato, 'entre las manos, y viceversa lo que ha sido determinado como negativo, se convierte en positivo, de manera que el pensamiento reflexivo se enreda en estas determinaciones y se contradice a sí mismo. El desconocer la naturaleza de aquellos opuestos lleva a la opinión de que este enredo sea algo incorrecto, que no debe verificarse, y se lo atribuye a un error subjetivo. Este traspasar queda, en efecto, como puro enredo, hasta que no intervenga la conciencia de la necesidad de la transformación. —Sin embargo, también para la reflexión extrínseca es muy simple considerar que ante todo lo positivo no es un idéntico inmediato, sino que por un lado es un opuesto frente a lo negativo, que tiene significado sólo en esta relación, de modo que lo negativo mismo se halla *en su concepto;* por otro lado, empero, que lo positivo es en sí mismo la negación que se refiere a sí misma del puro ser-puesto o sea de lo negativo, y por ende es él mismo *la absoluta negación* en sí. —De la misma manera, lo negativo, que está frente a lo positivo, tiene sentido sólo en esta relación con este otro de él; lo contiene, pues, *en su concepto.* Pero lo negativo tiene, aún sin referencia a lo positivo, una *subsistencia propia;* es idéntico consigo mismo; pero así es él mismo lo que tendría que ser lo positivo.

La oposición de positivo y negativo se entiende sobre todo en el sentido de que mientras el primero (pese a que, según su nombre, expresa el *ser puesto,* o ser establecido) tiene que ser algo objetivo, el segundo, al contrario, es algo subjetivo que pertenece sólo a la reflexión extrínseca, y no concierne en absoluto a lo objetivo existente en sí y por sí, y no tiene absolutamente existencia para el mismo. En efecto, cuando lo negativo no expresa otra cosa que la abstracción propia de un albedrío subjetivo o bien una determinación que resulta de una comparación extrínseca, con toda evidencia no tiene existencia para lo positivo objetivo, es decir, éste no está relacionado en sí mismo con una tal vacua abstracción; pero, en este caso, la determinación que lo caracteriza como positivo le queda igualmente extrínseca. Así, para citar un ejemplo de la oposición constante de estas determinaciones reflexivas, la *luz* vale en general como lo que es sólo positivo, y al contrario la *oscuridad* como lo que es sólo negativo. Sin embargo la luz, en su infinita expansión y en la fuerza de su actividad germinadora y vivificadora, tiene esencialmente la naturaleza de una absoluta negatividad. Al contrarío la oscuridad, como uniformidad, o como seno de la generación que no se distingue a sí mismo en sí, es lo simple, idéntico consigo

mismo, lo positivo. Se la considera como algo que es únicamente negativo, en el sentido de que, como pura ausencia de la luz, no tiene absolutamente existencia para ésta, de modo que ésta, en su referencia a la oscuridad, no se refiere a un otro, sino que debe relacionarse sólo a sí misma, y por ende la oscuridad tiene sólo que desaparecer, frente a la luz. Pero, como todos saben, la luz queda enturbiada hasta convertirse en gris por la oscuridad; y, además de esta modificación puramente cuantitativa, la luz sufre también una modificación cualitativa al ser, por vía de la referencia a la oscuridad, determinada en color. —Así, por ejemplo, tampoco la *virtud* existe sin lucha; es más bien la lucha más alta, acabada; de este modo no es sólo lo positivo, sino una absoluta negatividad; ni tampoco es virtud sólo *en comparación* con el vicio, sino que *en sí mísma* es oposición y batalla. O bien, el *vicio* no es solamente la *falta* de la virtud —también la inocencia es tal falta— y tampoco se diferencia de la virtud sólo por una reflexión extrínseca, sino que, al ser en sí mismo lo opuesto de aquélla, es el *mal.* El mal consiste en fundarse en sí contra el bien; es la negatividad positiva. Al contrario la inocencia, como falta del bien y del mal, es indiferente respecto a las dos determinaciones, no es ni positiva, ni negativa. Pero, al mismo tiempo esta falta tiene también que ser considerada como una determinación, y de un lado hay que considerarla como naturaleza positiva de algo, mientras de otro lado se relaciona con un opuesto; y todas las naturalezas emergen de su inocencia, de su indiferente identidad consigo, se relacionan por medio de sí mismas con su otro, y con eso se encaminan hacia su destrucción, o, en sentido positivo, vuelven a su base. —También la *verdad* es lo positivo, considerada como el saber que coincide con el objeto; pero es sólo esta igualdad consigo mismo, puesto que el saber se ha comportado como negativo frente al otro, ha penetrado en el objeto, y ha eliminado la negación que éste constituye. El *error* es un positivo, como opinión referente a lo que no existe en sí y por *sí,* pero que se conoce y se afirma. En cambio, la ignorancia es o lo indiferente respecto a la verdad y al error, y por consiguiente no está determinada ni como positiva ni como negativa, *y* su determinación en el sentido de falta pertenece a la reflexión extrínseca; o bien, como objetiva, o sea como propia determinación de una naturaleza, ella es el impulso que se dirige contra sí, es un negativo, que contiene en sí una dirección positiva. —Es uno de los conocimientos más importantes el entender y establecer esta naturaleza de las determinaciones reflexivas consideradas, es decir, que su verdad consiste sólo en su relación mutua, y por consiguiente sólo en el hecho de que cada una, en su concepto mismo, contiene la otra. Sin este conocimiento no es posible, en realidad, dar ningún paso en la filosofía.

NOTA 2[10]

[10] Título en el índice: *El principio del tercero excluido*

La determinación de la oposición ha sido también formulada en un principio, el llamado *principio del tercero excluido.*

"Algo o es A o es no-A; no hay un tercero."

Este principio contiene, *en primer lugar,* el concepto de que todo es un *opuesto,* algo *determinado* o como positivo, o como negativo. —Es un principio importante, que tiene su necesidad en el hecho de que la identidad traspasa a la diversidad, y ésta a la oposición. Sin embargo, no suele ser entendido en este sentido, sino que habitualmente tiene que significar sólo que a una cosa le compete, entre todos los predicados, tal predicado mismo o su no-ser. El opuesto significa aquí sólo la falta [de tal determinación] o más bien la *indeterminación;* y la proposición está tan desprovista de significado, que no vale la pena de expresarla. Si se toman las determinaciones: dulce, verde, cuadrado —y hay que tomar igualmente todos los predicados— y después se dice del espíritu que es dulce o no es dulce, verde o no verde, etc., ésta es una trivialidad, que no lleva a nada. La determinación, el predicado, tiene que ser referido a algo. El algo está determinado (dice la proposición); ahora bien, la proposición tiene que contener esencialmente lo siguiente: que la determinación se determine con más exactitud, esto es, que se convierta en determinación *en sí,* vale decir, en oposición. En cambio, la proposición tomada en aquel sentido trivial, traspasa directamente de la determinación a su no-ser en general, es decir, regresa de nuevo a la indeterminación.

El principio del tercero excluido se diferencia además del principio considerado antes, de la identidad o de la contradicción, que decía: no hay nada, que *al mismo tiempo* sea A y no-A. El tercero excluido contiene el concepto que *no hay* nada que no sea *ni* A, *ni* no-A, es decir que no hay un tercero, que sea indiferente con respecto a la oposición. De hecho, en cambio, en esta proposición misma *hay* un tercero, que es indiferente con respecto a la oposición, y precisamente A mismo está (como tercero) presente en ella. Este A no es ni +A, ni —A, y puede ser tanto +A, como —A. —El algo, que tendría que ser +A o no — A, está referido, de este modo, tanto a + A, como a no A; y también, al estar referido a A, *no* tendría que ser referido a no-A así como *no* tiene que ser referido a A si está referido a no-A Por consiguiente, el algo mismo es el tercero, que tendría que ser excluido. Cuando las determinaciones opuestas se hallan, en el algo, sea como puestas, sea como superadas en este poner, el tercero, por lo tanto, que tiene aquí el aspecto de algo muerto, representa, considerado más profundamente, la unidad de la reflexión, en que vuelve la oposición, como a su base.

NOTA 3[11]

Si ahora se han elevado a forma de proposición las primeras determinaciones reflexivas, la identidad, la diversidad y la oposición, entonces tanto más habría

[11] Título en el índice: *Principio de contradicción.*

que comprender en una proposición aquella determinación reflexiva, a la que las otras traspasan como a su verdad, es decir, la *contradicción;* y habría que decir: *Todas las cosas están en con-tradición en sí mismas,* y esto justamente en el sentido de que esta proposición expresaría, frente a las otras, mucho más la verdad y la esencia de las cosas. —La contradicción, que se destaca en la oposición, es sólo el desarrollo de la nada, contenida en la identidad, y que se presentó en la expresión, que afirmaba que el principio de identidad *no dice nada.* Esta negación se determina ulteriormente convirtiéndose en la diversidad y oposición, que ahora representa la contradicción puesta.

Pero es una de las ideas preconcebidas fundamentales de la lógica aceptada hasta ahora y de la representación habitual, el creer que la contradicción no es una determinación tan esencial e inmanente como la identidad; más bien, cuando se tuviera que hablar de un orden jerárquico, y cuando ambas determinaciones tuvieran que ser mantenidas como separadas, entonces la contradicción tendría que ser considerada como lo más profundo y lo más esencial. En efecto, frente a ella, la identidad es sólo la determinación de lo simple inmediato, del ser muerto; en cambio, la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad; pues sólo al contener una contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso y actividad.

Habitualmente ante todo se intenta alejar la contradicción, apartándola de las cosas, de lo existente, y de lo verdadero en general; se afirma, que *no hay nada que sea contradictorio.* Al contrario, luego, se imputa la contradicción a la reflexión subjetiva, que, por medio de sus referencias y comparaciones, la había establecido en primer lugar. Pero tampoco en esta reflexión se presentaría verdaderamente [la contradicción], pues lo *contradictorio* no podría ser *representado* ni *pensado.* En general la contradicción, sea en lo real o en la reflexión conceptual, vale como una accidentalidad, y al mismo tiempo como una anormalidad y un paroxismo morboso transitorio.

Ahora, por lo que se refiere a la afirmación de que *no existe* la contradicción, que no es algo presente, no necesitamos preocuparnos por una afirmación de este tipo. Una determinación absoluta de la esencia tiene que hallarse en cualquier experiencia, en todo lo real como en cada concepto. Ya recordamos anteriormente la misma cosa con respecto al *infinito*, que es la contradicción tal como *se* presenta en la esfera del ser. Sin embargo, la experiencia común manifiesta ella misma que por lo menos *hay una multitud* de cosas contradictorias, de ordenamientos que se contradicen, etc., cuya contradicción no se presenta sólo en una reflexión extrínseca, sino en ellos mismos. Además no puede considerársela solamente como una anormalidad, que presentase sólo aquí y allá, sino que es lo negativo en su determinación esencial, el principio de todo automovimiento, que no consiste en otra cosa sino en una manifestación de la misma contradicción. El mismo movimiento extrínseco sensible representa su existencia inmediata. Algo se mueve no sólo porque se halla en este momento aquí y en otro momento allá, sino porque en uno y el mismo momento se halla aquí y no aquí, porque en este aquí existe y no existe conjuntamente. Hay que conceder a los antiguos dialéctico las contradicciones que ellos señalan en el

movimiento; pero de esto no se sigue que por eso el movimiento no exista, sino más bien que el movimiento es la contradicción misma en *su existencia.*

De la misma manera el automovimiento interno, que es el automovimiento verdadero y propio, es decir, el *impulso* en general (apetición o *nisus* de la mónada, la entelequia de la esencia absolutamente simple) no es otra cosa sino el hecho de que algo existe *en sí mismo,* y es la falta, es decir, *lo negativo de sí mismo,* en un único e idéntico aspecto. La identidad abstracta en sí no representa todavía ninguna vitalidad, sino que, como lo positivo es en sí mismo la negatividad, por eso sobresale de sí y se empeña en modificarse. Por lo tanto algo es viviente, sólo cuando contiene en sí la contradicción y justamente es esta fuerza de contener y sostener en sí la contradicción. Pero, si algo existente no puede, en su determinación positiva, abarcar al mismo tiempo su determinación negativa y mantener firme la una y la otra, es decir, si no puede tener en sí mismo la contradicción, entonces no es ésta la unidad viviente misma, no es fundamento, sino que perece en la contradicción. —El *pensamiento especulativo* consiste sólo en que el pensamiento mantiene firme la contradicción y en ella se mantiene firme a sí mismo; pero no en que, como acontece con la representación, se deje dominar por la contradicción y deje que sus determinaciones sean disueltas por ésta solamente en otras, o en la nada.

Si en el movimiento, en el impulso o en otras cosas similares la contradicción está ocultada por la representación, en la *simplicidad* de estas determinaciones, al contrario la contradicción se presenta de inmediato en las *determinaciones correlativas.* Los ejemplos más triviales de arriba y abajo, derecha e izquierda, padre e hijo, etcétera, al infinito, contienen todos la oposición en un único término. Arriba *es* lo que *no* es abajo, arriba está determinado sólo como el no ser abajo, y *existe* sólo *en razón de que* hay un abajo, y viceversa; en una determinación se halla su contrario. El padre es el otro del hijo, y el hijo es el otro del padre, y cada uno existe sólo como este otro del otro; y al mismo tiempo una determinación existe sólo en relación con la otra; su ser es un único subsistir. El padre es algo también por sí, aun fuera de su relación con el hijo; pero así no es padre, sino un hombre en general; del mismo modo arriba y abajo, derecho e izquierdo son también algo reflejado en sí, fuera de la relación, pero entonces son sólo lugares en general. Los opuestos contienen la contradicción sólo porque ellos bajo el mismo respecto se relacionan uno con otro de modo negativo o sea se *eliminan recíprocamente* y son *indiferentes* uno frente al otro. La representación, al traspasar al momento de la *indiferencia* de las determinaciones, olvida en ésta la unidad negativa de ellas y las considera así sólo como diferentes en general; en tal determinación la derecha ya no es derecha, la izquierda ya no es izquierda, etc. Pero cuando de hecho, la representación tiene delante de sí la derecha y la izquierda, ella tiene de este modo frente a sí estas determinaciones [que se presentan] como negándose a sí mismas, una en la otra, y al mismo tiempo como no negándose en esta unidad, sino estando de manera indiferente cada una por sí.

Por lo tanto, la representación tiene, sin duda, por doquiera la contradicción como su contenido, pero no alcanza a tener conciencia de ella; queda como reflexión extrínseca, que traspasa de la igualdad a la desigualdad, o de la relación negativa al ser reflejado de los diferentes en sí. Tiene estas dos determinaciones opuestas entre ellas de modo extrínseco, y tiene a la vista *sólo aquéllas,* pero no su *traspasar,* que es lo esencial y contiene la contradicción.

Una reflexión *aguda* (para mencionarlo aquí) consiste al contrario en comprender y enunciar la contradicción. Aunque no exprese el *concepto* de las cosas y de sus relaciones, y tenga como su material y contenido sólo determinaciones representativas, sin embargo las pone en una relación que contiene su contradicción, y deja *vislumbrar,* a través de ésta, *su concepto.* — Pero, la razón *que piensa,* agudiza, por así decir, la diferencia obtusa de lo diferente, la pura multiplicidad de la representación, para convertirla en la diferencia *esencial,* es decir en la *oposición.* Sólo después de haber sido llevados al extremo de la contradicción los múltiples se vuelven activos y vivientes uno frente al otro, y consiguen en la contradicción la negatividad, que es la pulsación inmanente del automovimiento y de la vitalidad.

Ya al hablar de la prueba *ontológica de la existencia de Dios* se mencionó que la determinación que está puesta allí como base, es el *conjunto de todas las realidades.* Con respecto a esta determinación en primer lugar suele mostrarse que es *posible,* porque no contiene ninguna *contradicción,* puesto que la realidad está entendida en ella sólo como realidad, sin límites. Ya se recordó que con esto aquel conjunto se convierte en el ser simple indeterminado, o bien, cuando las realidades, de hecho, están entendidas como pluralidad de seres determinados, se convierte en el conjunto de todas las negaciones. Considerando más de cerca la diferencia de la realidad, entonces ella se convierte de diversidad en oposición, y por ende en contradicción, y el conjunto de todas las realidades en general se convierte en la absoluta contradicción en sí misma. El *horror* que ordinariamente experimenta el pensamiento representativo, no el especulativo, frente a la contradicción, tal como la naturaleza frente al *vacío,* rechaza esta consecuencia; en efecto, se detiene en la consideración unilateral de la *solución* de la contradicción en la *nada,* y no reconoce el lado positivo de aquélla, según el cual ella se convierte en *absoluta actividad* y absoluto fundamento.

En general ha resultado de la consideración de la naturaleza de la contradicción que por así decir, no representa todavía en sí mismo un menoscabo, una falta o un defecto de una Cosa, el hecho de que pueda mostrarse en ella una contradicción. Más bien, cada determinación, cada cosa concreta, cada concepto es esencialmente una unidad de momentos diferentes y que pueden ser diferenciados, que traspasan a la contradicción por medio de la *diferencia determinada, esencial.* Este contradecirse se resuelve, por cierto, en la nada, y vuelve a su unidad negativa. La cosa, el sujeto, el concepto, es ahora justamente esta unidad negativa misma; es en sí mismo algo que se contradice, pero es igualmente la *contradicción solucionada, es* el *fundamento,* que contiene y lleva sus determinaciones. La cosa, el sujeto, o el concepto, como reflejado en sí, en su

esfera, es su contradicción solucionada, pero toda su esfera es de nuevo una esfera *determinada, diferente;* por eso es una esfera terminada, y esto significa que es *contradictoria.* Esa misma esfera no representa la solución de esta contradicción superior, sino que tiene una esfera superior como su unidad negativa, como su fundamento. Las cosas finitas, en su indiferente multiplicidad son, por ende, en general, contradicción en sí misma, que están *quebradas en sí y vuelven a su fundamento.* —Según lo que consideraremos más adelante; la verdadera conclusión, que procede de un ser finito y accidental hacia una esencia absolutamente necesaria, no consiste en concluir en este ser absolutamente necesario, partiendo de un ser finito y accidental como de un *ser que se halle en la base y permanezca allí,* sino que (lo que se halla también directamente en la *accidentalidad),* consiste en concluir en este absolutamente necesario partiendo de un *ser* solamente caduco, *que se contradice en sí mismo.* O más bien consiste en mostrar que el ser accidental vuelve en sí mismo a su fundamento, donde se elimina; y además en mostrar que, por medio de este retorno, ese ser pone el fundamento sólo de manera tal, que se convierte más bien a sí mismo en un ser puesto. En la acostumbrada manera de silogizar, *el ser* de lo finito aparece como el fundamento de lo absoluto; por el hecho de que *existe* un finito, existe lo absoluto. Sin embargo la verdad es ésta: que precisamente porque lo finito es la oposición que se contradice en sí misma, es decir, porque él *no existe,* por esto lo absoluto existe. En el primer sentido la conclusión del silogismo suena así: *El ser* de lo finito es el *ser* de lo absoluto; pero en este segundo sentido suena así: El *no-ser* de lo finito es el *ser* de lo absoluto.

LIBRO II: LA DOCTRINA DE LA ESENCIA

TERCER CAPÍTULO

EL FUNDAMENTO

La esencia se determina a sí misma como fundamento.

Como la *nada* está al principio en simple unidad inmediata con el *ser,* así también aquí, al comienzo, la simple identidad de la esencia se halla en inmediata unidad con su absoluta negatividad. La esencia es sólo esta negatividad suya, que es la pura reflexión. Es esta pura negatividad como el retorno en sí del ser; así está *determinada en sí,* o para nosotros, como el fundamento, en que el ser se resuelve. Pero esta determinación no está puesta por la *esencia misma,* o sea la esencia no es fundamento, precisamente porque no ha puesto por sí misma esta determinación suya. Su reflexión, empero, consiste en esto: en *ponerse y determinarse* como lo que es *en sí,* es decir, como un negativo. Lo positivo y lo negativo constituyen la determinación esencial, donde la esencia se pierde como en su negación. Estas determinaciones reflexivas, que están por sí, se eliminan y la determinación que ha sido destruida es la verdadera determinación de la esencia.

Por consiguiente el *fundamento* es, él mismo, *una de las determinaciones reflexivas* de la esencia; pero es la última, más bien es sólo la determinación que consiste en ser una determinación eliminada. La determinación reflexiva, al destruirse, consigue su verdadero significado, es decir, el de ser el absoluto contragolpe suyo en sí misma; esto es que el ser puesto, que le compete a la esencia, existe sólo como ser-puesto superado, y a la inversa sólo el ser puesto que se ha superado es el ser-puesto de la esencia. La esencia, al determinarse como fundamento, se determina como lo no-determinado, y sólo la superación de este su ser-determinado constituye su determinar. —En este ser-determinado como aquél que se elimina a sí mismo, la esencia no es esencia procedente de otro, sino esencia que en su negatividad es idéntica consigo misma.

Puesto que se procede desde la determinación como de lo primero, inmediato, hacia el fundamento (por la naturaleza de la determinación misma, que por sí misma se destruye), el fundamento es, en primer lugar, algo determinado por medio de aquel primero. Sin embargo, este determinar, de un lado, como superación del determinar, es sólo la identidad restablecida, depurada o revelada

de la esencia que constituye la determinación reflexiva *en sí*. Por otro lado este movimiento que niega, como movimiento determinado, representa sólo el ponerse de aquella determinación reflexiva, que aparecía como la determinación inmediata, pero que está puesta sólo por la reflexión del fundamento que se excluye a sí misma; y con eso está puesta sólo como puesta, o sea como superada. Así la esencia, en cuanto se determina como fundamento, procede solamente de sí misma. Por lo tanto, como *fundamento, se pone como esencia,* y en el hecho de que se pone como esencia consiste justamente su determinación. Este ponerse constituye la reflexión de la esencia, que se *supera* a sí misma en su *determinar;* así que de un lado es un *poner,* del otro lado es *el* poner *de la esencia,* y por tanto es ambas cosas en un acto único.

La reflexión es la *pura mediación* en general, el fundamento es la *mediación real* de la esencia consigo misma. Aquélla, es decir, el movimiento de la nada que por medio de la nada vuelve a sí misma, representa *su* aparecer en un *otro;* pero, como en esta reflexión la oposición todavía no tiene independencia, así ni el primero, es decir, lo que aparece, es algo positivo, ni el segundo, en que él aparece, es algo negativo. Ambos son substratos, y verdaderamente sólo de la fuerza de imaginación; no son todavía su propia referencia a sí mismos. La pura mediación es sólo *pura referencia,* sin términos referidos. La reflexión que determina pone, por cierto términos de naturaleza tal, que son idénticos consigo mismos; pero que al mismo tiempo, son sólo *relaciones determinadas.* Al contrario, el fundamento es la mediación real; porque contiene la reflexión como reflexión eliminada; es esencia que *por medio de su no-ser vuelve a sí y se pone.* Según este momento de la reflexión superada, lo puesto consigue la determinación de la *inmediación,* es decir, de algo que es idéntico consigo mismo fuera de la relación o de su apariencia. Este inmediato es el *ser,* restablecido por medio de la esencia, el no-ser de la reflexión, por cuyo medio la esencia se divide. La esencia vuelve a sí como lo que niega; se da, por ende, en su retorno a sí, la determinación, que precisamente por esto es lo negativo idéntico consigo, el ser-puesto eliminado, que por consiguiente es tan *existente* como la identidad de la esencia consigo mismo como fundamento.

El fundamento *en primer lugar,* es *fundamento absoluto,* en el cual la esencia, ante todo, está como *base* en general para la relación fundamental; pero más exactamente se determina como *forma* y *materia,* y se da un contenido.

En segundo lugar, es fundamento determinado, como fundamento de un contenido determinado; y en cuanto la relación fundamental, en su realización, se convierte en extrínseca a sí misma en general, traspasa en la mediación que *condiciona.*

En tercer lugar, el fundamento presupone una condición; pero la condición presupone igualmente un fundamento; lo incondicional constituye su unidad, *la cosa en sí,* que, por la mediación de la relación que condiciona, traspasa a la existencia.

NOTA[1]

El fundamento, como las otras determinaciones reflexivas, ha sido expresado en un principio: *Todo tiene su razón suficiente.* Esto, en general, no significa otra cosa sino: Lo que *existe* tiene que ser considerado no como un *inmediato existente,* sino como algo *puesto.* No hay que detenerse en general en el ser determinado inmediato, o en la determinación en general, sino que hay que volver desde ellos a su fundamento, en cuya reflexión aquél [ser inmediato] está como superado y en su ser-en-sí y por-sí.

En el principio de la razón [suficiente] está expresada, pues, la esencialidad de la reflexión en sí, frente al puro ser. —En realidad es superfluo añadir que la razón tenga que ser *suficiente,* pues es cosa que se comprende por sí misma; aquello cuya razón no fuera suficiente, no tendría ninguna razón; pero todo debe tener una razón, Sin embargo, *Leibniz,* que tenía peculiar cariño al principio de la razón suficiente, y hasta lo ponía como principio fundamental de toda su filosofía, le atribuía un sentido más profundo y un concepto más importante que los que de costumbre se vinculan con él, cuando uno se detiene sólo en la expresión inmediata; aun cuando el principio, ya al ser considerado sólo en este sentido, tiene que ser reconocido importante; es decir, el principio por el cual el ser como tal, en su inmediación, es declarado como lo que carece de verdad y esencialmente como algo puesto, *y* en cambio el fundamento es declarado como lo verdadero inmediato. Sin embargo, Leibniz oponía el carácter de *suficiente* de la razón especialmente a la causalidad considerada en su sentido más estricto, es decir, como manera de actuar mecánica. Cuando ésta representa en general una actividad extrínseca, limitada por su contenido a una única determinación, las determinaciones puestas por ella, se ponen *en conexión* de modo *extrínseco* y *accidental;* las determinaciones parciales se comprenden por medio de sus causas; pero la *relación* entre ellas, que constituye lo esencial de una existencia, no está contenida en las causas del mecanismo. Esta relación, vale decir, el todo como unidad esencial, se halla sólo en el *concepto,* en el *fin.* Para esta unidad, las causas mecánicas no son suficientes, porque no se halla en su base el fin, como unidad de las determinaciones. Bajo la denominación de razón suficiente, Leibniz, por consiguiente, ha entendido aquélla, que fuera suficiente también para esta unidad, y por ende, que comprendiera en sí no sólo las puras causas, sino las *causas finales.* Esta determinación del fundamento no pertenece, empero, todavía a este punto; el fundamento *teleológico* es una propiedad del *concepto* y de la mediación por medio de él, que es la razón.

[1] Título en el índice: *Principio del fundamento (razón suficiente).*

A. EL FUNDAMENTO ABSOLUTO

a) Forma y esencia.

La determinación reflexiva, por cuanto vuelve al fundamento, es un primer ser determinado, un inmediato en general, del que se empieza. Pero el ser determinado tiene todavía el solo significado del ser-puesto, y *presupone* esencialmente un fundamento, más bien en el sentido de que no lo *pone*, y que este poner es un eliminarse a sí mismo, y que lo inmediato representa mucho más lo puesto y el fundamento representa lo que no está puesto. Como resultó anteriormente, este presuponer es un poner que rebota hacia aquél que pone; el fundamento, como ser-determinado superado, no es lo indeterminado, sino la esencia que se ha determinado a sí misma, pero como *indeterminada,* o sea como lo que está *determinado* cual ser-puesto superado. El fundamento es la *esencia, que en su negatividad es idéntica consigo misma.*

La *determinación* de la esencia como fundamento se torna, por lo tanto, doble, es decir, determinación del *fundamento* y de lo *fundado. En primer lugar,* es la esencia como fundamento, *determinada* para ser, frente al ser-puesto, la esencia, corno *no ser puesto. En segundo lugar,* es lo fundado, lo inmediato, que, empero, no existe en sí y por sí, vale decir, que es el ser-puesto como ser-puesto. Éste es así al mismo tiempo idéntico consigo mismo pero representa la identidad de lo negativo para consigo mismo. Lo negativo, idéntico consigo mismo y lo positivo idéntico consigo mismo constituyen *ahora una sola y la misma identidad.* En efecto, el fundamento es identidad de lo positivo, o también del ser--puesto, consigo mismo lo fundado es el ser-puesto como ser puesto; pero esta reflexión suya en sí es la identidad del fundamento. —Esta simple identidad no es, por tanto, ella misma el fundamento, pues este fundamento es la esencia *puesta, y* se halla como lo que no está puesto, *frente al ser-puesto.* Esa identidad, como unidad de esta identidad determinada (la del fundamento) y de la identidad negativa (la de lo fundado), es la *esencia en general,* diferente de su *mediación.*

Esta mediación, comparada con las reflexiones precedentes, de donde deriva, *en primer lugar,* no es la pura reflexión, sino aquélla que no se diferencia de la esencia y que no tiene todavía en sí lo negativo, ni con ello tampoco la independencia de las determinaciones. Pero estas determinaciones tienen una subsistencia en el fundamento considerado como reflexión superada. —Además esa mediación no es la reflexión determinante, cuyas determinaciones tienen una esencial independencia; en efecto ésta ha perecido en el fundamento, en cuya unidad ellas son solamente puestas. —Esta mediación del fundamento, por tanto, constituye la unidad de la reflexión pura y de la reflexión determinante; sus determinaciones, o sea lo que está puesto, tienen una subsistencia, y el subsistir de ellas es algo puesto. Como este su subsistir es, él mismo, algo puesto, o sea

tiene una determinación, así ellas son, por tal motivo, diferentes de su simple identidad, y constituyen la *forma, frente* a la esencia.

La esencia tiene una forma y determinaciones de tal forma. Sólo como fundamento tiene una inmediación estabilizada, o sea es un *substrato.* La esencia como tal es una y la misma con su reflexión y es de manera indiferenciada su movimiento mismo. Por consiguiente no es la esencia, la que lo recorre, y tampoco es aquello de donde ella empieza como de un primero. Esta circunstancia dificulta la exposición de la reflexión en general; en efecto, no puede verdadaderamente decirse que la *esencia* retorne a sí Misma, o que la *esencia* aparezca en sí, porque no está ni *delante,* ni *en* su movimiento y éste no tiene base, sobre la que pueda escurrirse. Algo relacionado surge sólo en el fundamento, después del momento de la reflexión superada. Pero la esencia, como substrato relacionado, es la esencia determinada; a causa de este ser-puesto, ella tiene esencialmente en sí la forma. Al contrario las determinaciones de la forma son ahora las determinaciones *como* están *en la esencia; ésta se halla en la base de aquéllas* como lo indeterminado, que en su determinación es indiferente con respecto a ellas; en ésta, ellas tienen su reflexión en sí. Las determinaciones reflexivas deberían tener su subsistencia en sí mismas, y ser independientes; pero su independencia significa su disolución; así tienen su independencia en un otro; pero esta disolución es ella misma esta identidad consigo, o sea el fundamento del subsistir, que ellas se dan.

Todo *determinado* pertenece, en general, a la forma; es determinación de forma, por cuanto es algo puesto, y con eso es distinto *de aquello cuya* forma él es. La determinación como *cualidad* es una y la misma con su substrato, esto es, con el ser. El ser es lo determinado de modo inmediato, que no se halla diferenciado todavía de su determinación —o sea que en ella no está todavía reflejado en sí, así como esta determinación, por consiguiente, es algo *existente,* que todavía no está *puesto.* Las determinaciones formales de la esencia, son, además, como determinaciones reflexivas, y según su más exacta determinación, los momentos de la reflexión considerados anteriormente, es decir, la *identidad* y la *diferencia;* esta última en parte como diversidad, en parte como *oposición.* Sin embargo, también la *relación del fundamento* corresponde aquí, puesto que es, sin duda, la determinación reflexiva superada; pero, de este modo, es también la esencia como puesta. Al contrario, no pertenece a la forma la identidad que el fundamento tiene en sí, es decir, que el ser- puesto como superado y el ser-puesto como tal —que son el fundamento y lo fundado— son una única reflexión, que constituye la *esencia como simple base,* que es el *subsistir* de la forma. Pero este subsistir está *puesto* en el fundamento; o sea esta esencia está justamente de manera esencial como determinada; por consiguiente representa también otra vez el momento de la relación fundamental y de la forma. —Ésta es la absoluta relación mutua de la forma y de la esencia, es decir, que la esencia es simple unidad del fundamento y de lo fundado, pero en esto ella misma está determinada, o sea es un negativo, y se distingue de la forma, como base,

mientras al mismo tiempo se convierte ella misma en fundamento y momento de la forma.

Por consiguiente, la forma constituye el todo acabado de la reflexión; ella contiene también la siguiente determinación de aquélla, es decir, la de ser superada. Por eso, aun siendo una unidad de su determinar, está *relacionada* también con su ser-superado, es decir, *con un otro,* que no es él mismo forma, sino aquél *donde* está la forma.

Como negatividad *esencial,* que se refiere a sí misma, frente a este simple aspecto negativo, ella es *lo que pone* y *determina;* al contrario la simple esencia es la base indeterminada e *inactiva,* en que las determinaciones formales tienen su subsistencia o su reflexión en sí. —La reflexión extrínseca suele detenerse en esta distinción entre la esencia y la forma; ésta es necesaria, pero este distinguir mismo es su unidad, así como esta unidad fundamental es la esencia que se rechaza de sí y que se convierte a sí misma en un ser puesto, La forma es la absoluta negatividad misma, o la identidad negativa absoluta consigo misma por cuyo medio precisamente la esencia no es ser, sino esencia Esta identidad, entendida en sentido abstracto, es la esencia frente a la forma; así como la negatividad, entendida en sentido abstracto, como el ser-puesto, es la determinación particular formal de cada uno. Pero la determinación, tal como se ha presentado, es, en su verdad, la negatividad total, que se refiere a sí, y que es así en sí misma, como esta identidad, la simple esencia. Por consiguiente, la forma tiene en su propia identidad la esencia, así como la esencia tiene en su naturaleza negativa la forma absoluta. De modo que no puede preguntarse *cómo la forma se añade a la esencia,* pues aquélla es sólo el aparecer de ésta en sí misma, la propia reflexión, ínsita en ella. De la misma manera la forma en sí misma es la reflexión que regresa a sí, o sea la esencia idéntica; en su determinar hace de la determinación un ser puesto como ser-puesto. Por consiguiente, la forma no determina la esencia como si fuera verdaderamente presupuesta y separada de la esencia, porque así ella es la determinación reflexiva inesencial, que sin 87) reposo se destruye; por lo tanto ella misma es más bien el fundamento de su eliminación o sea la relación idéntica de sus determinaciones. "La forma determina la esencia", significa, por consiguiente, que la forma, en su diferenciar, elimina este diferenciar mismo, y se convierte en la identidad consigo misma que es la esencia como subsistir de la determinación. Ella es la contradicción de ser superada en su ser-puesta, y de tener su subsistencia en este ser-superada y por tanto es el fundamento como esencia, idéntica consigo misma, en el ser determinada o negada.

Estas diferencias, entre la forma y la esencia, son, por consiguiente, sólo *momentos* de la simple relación formal misma. Pero hay que examinarlos y fijarlos con más exactitud. La forma determinante se refiere a sí como ser-puesto *superado;* con lo cual se refiere a su identidad como a un otro. Se pone como superada; *presupone* con esto su identidad; según este momento, la esencia es lo indeterminado, por el cual la forma es un otro. Así no es la esencia, la que

representa la absoluta reflexión en sí misma, sino que está *determinada* como la identidad carente de forma; es decir, es la *materia*.

b) Forma y materia.

La esencia se convierte en materia, porque su reflexión se determina a comportarse hacia aquélla como hacia lo indeterminado carente de forma. La materia constituye, por lo tanto, la simple identidad indiferenciada, que es la esencia, con la determinación de ser lo otro de la forma. Por esto es la verdadera *base* o el substrato de la forma, porque constituye la reflexión *en sí* de las determinaciones formales, o sea lo independiente, al que ellas se refieren como a su subsistir positivo.

Si se hace abstracción de todas las determinaciones, de toda la forma de algo, queda entonces la materia indeterminada. La materia es un *abstracto* en absoluto. (—No es posible ver, tocar, etc. la materia —lo que se ve o se toca, es una *determinada materia,* es decir una unión de la materia y la forma.) Esta abstracción, de donde surge la materia, no es, empero sólo un sustraer y eliminar *extrínseco* de la forma, sino que la forma se reduce, por sí misma, como ya resultó, a esta simple identidad.

Además la forma *presupone* una materia, con la que se relaciona. Pero, precisamente por esto, las dos no *se hallan* una frente a otra de modo extrínseco y accidental; ni la materia, ni la forma existen por *sí mismas,* o en otras palabras, ni una ni otra es *eterna.* La materia es lo indiferente con respecto a la forma, pero esta indiferencia es la *determinación* de la identidad consigo misma, en la que la forma retorna como a su base. La forma *presupone* la materia, precisamente porque ella se pone como algo superado, y por consiguiente se refiere a esta identidad suya como a un otro. Recíprocamente la forma es presupuesta por la materia; en efecto ésta no es la simple esencia que constituye ella misma inmediatamente la absoluta reflexión, sino que es la esencia determinada como lo positivo, vale decir, lo que existe sólo como negación superada.

Pero, por otro lado, dado que la forma se pone como materia sólo porque se elimina a sí misma, y *presupone,* por lo tanto, aquélla, la materia está determinada también como subsistencia *carente de fundamento.* Al mismo tiempo la materia no está determinada como el fundamento de la forma, sino que, puesto que la materia se pone como la, identidad abstracta de la determinación formal superada, no es la identidad como fundamento, y la forma, por lo tanto, se halla sin fundamento frente a ella. Forma y materia están así determinadas la una como la otra, sin ser puestas recíprocamente, sin ser fundamento una de lo otra. La materia es más bien la identidad del fundamento y de lo fundado, como base, que está frente a esta relación formal. Esta determinación de la indiferencia, que les es común, es la determinación de la materia como tal, y constituye también la relación recíproca de ambas. De la misma manera la determinación de la forma, que consiste en ser relación como da términos diferentes, representa también el

otro momento de su recíproco comportamiento. —La materia, lo que está determinado corno indiferente, es el elemento *pasivo* frente a la forma como elemento *activo.* Ésta como negativo que se refiere a sí mismo, es la contradicción en sí misma, es decir, lo que se disuelve, que se rechaza de sí y se determina. Ella se refiere a la materia y está *puesta* de manera tal, que se refiere a esta subsistencia suya como a un otro. Al contrario la materia está puesta de manera tal que se refiere sólo a sí misma, y es indiferente respecto a otro; pero se refiere *en sí* a la forma; en efecto ella contiene la negatividad superada y es materia sólo por esta determinación. Se refiere a ella como a un *otro,* sólo porque la forma no está puesta en ella, o sea porque ella es la forma sólo *en sí.* Contiene la forma incluida en sí y es la absoluta capacidad de recibirla por sí, sólo porque la tiene *en sí* de modo absoluto, es decir, porque ésta es su determinación existente en sí. Por consiguiente, la *materia* tiene que ser *formada,* y la *forma* tiene que *materializarse,* vale decir, tiene que darse, en la materia, la identidad consigo o la subsistencia.

2. Por consiguiente, la forma determina la materia y la materia está determinada por la forma. —Puesto que la forma misma es la absoluta identidad consigo, y por tanto, contiene la materia en sí, y puesto también que la materia en su pura abstracción o negatividad absoluta tiene la forma en sí misma, la actividad de la forma sobre la materia y el volverse ésta determinada por aquélla, no es otra cosa sino la *superación de la apariencia* de su *indiferencia* y diversidad. Esta relación del determinar es así la mediación de cada una de las dos consigo misma por medio de su propio no-ser —pero estas dos mediaciones constituyen un solo movimiento y el restablecimiento de su originaria identidad, es decir, la intrinsecación de su extrinsecación.

En primer lugar, la forma y la materia se *presuponen* recíprocamente. Como se ha demostrado, esto significa lo siguiente: la *única* unidad esencial es una relación negativa hacia sí misma, y así se desdobla en la identidad esencial, determinada como base indiferente, y en la diferencia esencial o negatividad, como forma determinante. Aquella unidad de la esencia y de la forma, que se oponen como forma y materia, es el *fundamento absoluto,* que se *determina.* En cuanto que tal unidad se vuelve algo diferente, la relación, a causa de la identidad fundamental de los diferentes, se convierte en una presuposición recíproca.

En segundo lugar, la forma considerada como lo que está por sí, es, además, la contradicción que se supera a sí misma; pero está puesta también como tal contradicción, porque es al mismo tiempo independiente y referida esencialmente a otro; por lo tanto, se elimina. Siendo ella misma bilateral, también esta eliminación tiene dos lados; *en primer lugar,* la forma supera *su independencia,* se convierte en algo *puesto,* es decir, en algo que está en un otro, y este otro suyo es la materia. *En segundo lugar,* ella supera su determinación frente a la materia, su relación con ella, y supera así su ser *puesta* y se da, de este modo, una *subsistencia.* Por cuanto supera su ser-puesta, esta reflexión suya representa la propia identidad, a la que ella traspasa; pero dado que al mismo tiempo ella exterioriza esta identidad, y se la opone como materia, aquella reflexión del ser-

puesto en sí *existe* como unión con una materia, en que ella consigue subsistencia. Tanto pues, en la unión con la materia *como con un otro* (según el primer aspecto de su convertirse en algo puesto), como también en éste [otro], la forma coincide *con su propia identidad.*

Por consiguiente, *la actividad de la forma,* por cuyo medio la materia se halla determinada, consiste en un comportamiento negativo de la forma frente a sí misma. Pero viceversa, con esto ella se comporta de modo negativo también frente a la materia; sin embargo este determinarse de la materia es igualmente el propio movimiento de la forma misma. Aunque ésta se halla libre de la materia, supera esta independencia suya; pero su independencia es la materia misma, porque en ésta ella tiene su identidad esencial. Así, el hecho de que ella se convierta en algo puesto es la misma cosa que el reducir la materia a algo determinado. —Sin embargo, al considerar las cosas del otro lado, la propia identidad de la forma se ha vuelto, al mismo tiempo, extrínseca a sí misma, y la materia representa su otro; por lo tanto la materia tampoco queda determinada por el hecho de que la forma elimine su propia independencia. Sin embargo, la materia es independiente sólo frente a la forma; cuando lo negativo se elimina, se elimina también lo positivo. Al eliminarse la forma así, desaparece también la determinación de la materia, la [determinación] que ésta tiene con respecto a la forma, es decir, la de ser la subsistencia indeterminada.

Esto, que aparece como *actividad de la forma,* es además al mismo tiempo el *propio movimiento de la materia* misma. La determinación existente *en sí,* o sea el deber ser propio de la materia, es su absoluta negatividad. Por medio de ésta la materia no sólo se refiere en absoluto a la forma como a un otro, sino que este exterior es la forma, que ella misma contiene como inclusa en sí. La materia representa la misma contradicción en sí, que está contenida en la forma, y tanto esta contradicción, como su solución, es una sola. Pero la materia se contradice en sí misma, porque, por ser identidad indeterminada consigo misma, es al mismo tiempo la absoluta negatividad; por consiguiente, se elimina en sí misma, y su identidad se quiebra en su negatividad, y ésta consigue su subsistencia en aquélla. Por lo tanto, al ser la materia determinada por medio de la forma, como por algo extrínseco, consigue así su determinación, y la exterioridad de su comportamiento, tanto para la forma, como para la materia, consiste en que cada una o más bien su originaria unidad, en su poner al mismo tiempo *presupone;* de manera que la relación consigo misma es al mismo tiempo relación consigo misma como un algo superado, o sea relación con su otro.

En tercer lugar, por medio de este movimiento de la forma y la materia, su originaria unidad de un lado se halla restablecida, de otro lado es ya una unidad puesta. La materia se determina a sí misma, en la medida que este determinar es para ella una actividad extrínseca de la forma; viceversa la forma se determina a sí misma, o sea tiene en sí misma la materia que está determinada por ella, solamente en la medida en que su determinar se relaciona con otro. Ambas, la actividad de la forma y el movimiento de la materia son lo mismo; sólo que la primera es una actividad, es decir, la negatividad como puesta, el segundo, en

cambio, es movimiento, o devenir, es decir, la negatividad como determinación existente *en sí.* El resultado es, por tanto, la unidad del ser-en-sí y del ser- puesto. La materia está determinada como tal, o sea tiene necesariamente una forma, y la forma es forma absolutamente material, subsistente.

La forma, por cuanto presupone una materia como su otro, es *finita.* No es fundamento, sino solamente lo activo. De la misma manera, la materia, por cuanto presupone la forma como su no-ser, es la materia *finita;* ella tampoco es fundamento de su unidad con la forma, sino sólo la base para la forma. Pero tanto esta materia finita como la forma finita no tienen verdad; cada una se refiere a la otra, o sea sólo su unidad es su verdad. Ambas determinaciones vuelven a esta unidad y eliminan en ella su independencia; por lo cual esa unidad resulta su fundamento. Por consiguiente, la materia es fundamento de su determinación formal sólo por cuanto no es materia como materia, sino la absoluta unidad de la esencia y de la forma; de la misma manera la forma es fundamento del subsistir de sus determinaciones, solamente por cuanto es la misma única unidad. Pero esta única unidad, como absoluta negatividad, y más determinadamente, como unidad exclusiva, es unidad que presupone algo en su reflexión; o sea constituye una única actividad, en el ponerse, el conservarse como puesto en la unidad, el rechazarse de sí misma, y el referirse a sí misma como a sí, y el referirse a sí como a otro. O bien, el determinarse de la materia por medio de la forma es la mediación de la esencia, como fundamento consigo mismo en una única unidad, por medio de sí misma y de la negación de sí misma.

La materia formada o la forma que tiene subsistencia no constituyen ahora sólo aquella absoluta unidad del fundamento consigo mismo, sino también la *unidad presta.* El movimiento considerado aquí es aquél donde el fundamento absoluto tiene sus momentos presentados al mismo tiempo como los que se eliminan y con esto justamente están puestos. Vale decir la unidad reconstituida, en su coincidir consigo, se ha rechazado de sí misma tanto como se ha determinado; en efecto la unidad de esos momentos, por haberse constituido, por medio' de la negación, es también unidad negativa. Por consiguiente, ella es la unidad de la forma y la materia como su fundamento, pero como su fundamento *determinado,* que es materia formada, pero que, al mismo tiempo, es indiferente sea frente a la forma y a la materia, sea frente a lo superado e inesencial. Ella es el *contenido.*

c) Forma y contenido.

La forma, ante todo está frente a la esencia; así es relación fundamental en general, y sus determinaciones son el fundamento y lo fundado. Después está frente a la materia; aquí es reflexión que determina, y sus determinaciones son la determinación reflexiva misma, y su subsistir. Finalmente está frente al

contenido; y de este modo sus determinaciones son de nuevo la forma misma y la materia. Lo que anteriormente era lo idéntico consigo mismo, vale decir, en primer lugar el fundamento, después el subsistir en general y por último la materia, cae bajo el dominio de la forma y es de nuevo una de sus determinaciones.

El contenido tiene, *en primer lugar* una forma y una materia que le pertenecen y le son esenciales; él constituye la unidad de aquéllas. Pero dado que esta unidad es al mismo tiempo unidad *determinada* o *puesta,* el contenido se halla frente a la forma; ésta constituye el ser-puesto y frente al contenido representa lo inesencial. Por lo tanto el contenido es indiferente frente a ella; ella comprende tanto la forma como tal, como también la materia; y el contenido tiene así una forma y una materia, cuyo fundamento él constituye y que son para él corno un puro ser-puesto.

En segundo lugar, el contenido es lo idéntico en la forma y la materia, así que éstas serían sólo determinaciones indiferentes y extrínsecas Ellas son en general, el ser-puesto, pero que ha vuelto en el contenido a su unidad o a su fundamento. La identidad del contenido consigo mismo representa, por consiguiente, una vez aquella identidad indiferente respecto a la forma, otra vez, en cambio la identidad *del fundamento.* El fundamento, en primer lugar, ha desaparecido en el contenido; pero el contenido es al mismo tiempo la reflexión negativa de las determinaciones formales en sí; su unidad, que, primeramente, es sólo la unidad indiferente respecto a la forma, es por consiguiente también la unidad formal o la *relación fundamental* como tal. Por lo tanto el contenido tiene esta relación fundamental como su forma *esencial, y* a la inversa, el *fundamento* tiene un *contenido.*

El contenido del fundamento es, por ende, el fundamento que ha vuelto a su unidad consigo mismo; el fundamento es, en primer lugar, la esencia que, en su ser-puesta, es idéntica consigo misma; como diversa e indiferente respecto a su ser-puesta, ella es la materia indeterminada; pero, como contenido es, al mismo tiempo, la identidad formada; y esta forma se convierte por consiguiente, en relación fundamental, porque las determinaciones de su oposición en el contenido están puestas también como negadas. —Además, el contenido está *determinado* en él mismo, no sólo a la manera de la materia, esto es, como lo indiferente en general, sino como la materia formada, de modo que las determinaciones de la forma tienen una subsistencia material, indiferente. Por un lado el contenido es la identidad esencial del fundamento consigo mismo en su ser-puesto, por otro lado es la identidad puesta, frente a la relación fundamental; este ser-puesto, que se halla en esta identidad como determinación formal, está frente al libre ser-puesto, es decir, a la forma como relación total de fundamento y fundado. Esta forma es el ser-puesto total, que vuelve a sí; la otra forma, por ende, es sólo el ser-puesto como inmediato, la *determinación* como *tal.*

De esta manera el fundamento se ha vuelto, en general, fundamento determinado, y la determinación misma es la determinación redoblada; primero de la forma, y segundo, del contenido. Aquélla constituye su determinación, es

decir, la de ser extrínseca en general al contenido, que es indiferente en contra de esta relación. Ésta es la determinación del contenido, poseída por el fundamento.

B. EL FUNDAMENTO DETERMINADO

a) El fundamento formal.

El fundamento tiene un contenido determinado. La determinación del contenido, como ya se concluyó, constituye la *base* para la forma; es lo simple *inmediato* frente a la *mediación* de la forma. El fundamento es identidad que se refiere negativamente a sí misma, y que por tal medio se convierte en el *ser puesto;* se refiere *a sí* de modo negativo, en cuanto que, en esta negatividad suya, es idéntica consigo misma. Esta identidad es la base o el contenido, que de esta manera constituye la unidad indiferente o positiva de la relación fundamental, y es lo que la *media.*

En primer lugar, en este contenido la determinación recíproca del fundamento y de lo fundado ha desaparecido. Pero la mediación es también unidad *negativa.* Lo negativo, al hallarse en aquella base indiferente, es su *determinación inmediata,* por cuyo medio el fundamento tiene un determinado contenido. Pero, en segundo lugar, lo negativo es la relación negativa de la forma consigo misma. De un lado lo puesto se elimina a sí mismo, y vuelve a su fundamento; pero el fundamento, o sea la independencia esencial, se refiere de modo negativo a sí mismo y se convierte en lo puesto. Esta mediación negativa entre el fundamento y lo fundado es la característica mediación de la forma como tal, es decir, la *mediación formal.* Ahora bien, los dos lados de la forma, puesto que uno traspasa al otro, se ponen así en común en una *única identidad* como superados; y de este modo al mismo tiempo *presuponen* esta identidad. Ésta (la identidad) es el contenido determinado, al que por lo tanto se refiere por sí misma la mediación formal, como al mediador positivo. Éste (el contenido) es lo idéntico de ambos; y dado que ellos son diferentes, pero cada uno, en su diferencia, es relación con el otro, tal identidad es su subsistir, es decir, el subsistir de *cada uno* como el *todo* mismo.

De esto resulta que en el fundamento determinado se halla lo siguiente: *en primer lugar,* un determinado *contenido* está considerado por *dos lados;* una vez, cuando está puesto como *fundamento,* la otra vez cuando está puesto como *fundado.* El contenido mismo es indiferente respecto a esta forma; está en las dos, en general, sólo como una única determinación.

En segundo lugar el fundamento mismo es un momento de la forma, tanto como lo es lo que ha sido puesto por él; en esto consiste la *identidad* de ellos según *la forma.* Es indiferente cuál de las dos determinaciones se considere como primera, para pasar de una, considerada como lo puesto, a la otra considerada como fundamento, o bien de una considerada como fundamento a la otra como puesta. Lo fundado, considerado por sí, constituye el eliminarse a sí mismo; por

consiguiente, por un lado se convierte en puesto y al mismo tiempo es un poner el fundamento. El mismo movimiento es el fundamento como tal; se convierte a sí mismo en puesto, y a causa de esto se vuelve fundamento de algo, es decir, que en esto se presenta sea como puesto, sea tan sólo como fundamento. Del hecho de que haya un fundamento, es fundamento lo puesto y viceversa, de este modo, el fundamento es lo puesto. La mediación empieza tanto de uno como del otro; cada lado es tanto fundamento como puesto y cada uno es toda la mediación o toda la forma. — Además esta forma completa considerada como lo idéntico consigo mismo, es ella misma la *base* de las determinaciones, que son los dos lados del fundamento y de lo fundado, así que la forma y el contenido son ellos mismos una y la misma identidad.

A causa de esta identidad del fundamento y de lo fundado, tanto según el contenido como según la forma, el fundamento es *suficiente* (limitando la suficiencia a esta relación). No hay nada en el *fundamento* que no esté en lo *fundado,* así como *no hay nada en lo fundado,* que no esté en el *fundamento.* Si se pregunta por un fundamento, es que se quiere ver de *doble* manera la *misma* determinación, que constituye el *contenido;* es decir, verla una vez en la forma de lo puesto, otra vez en la forma del ser determinado que se refleja en sí, vale decir, en la forma de la esencialidad.

Ahora bien, puesto que, en el fundamento determinado, el fundamento y lo fundado son ambos la forma completa, y su contenido, a pesar de ser determinado, es uno y lo mismo en ambos, el fundamento no está todavía realmente determinado en sus dos aspectos; es decir, estos dos aspectos no tienen contenido diferente. La determinación es sólo una determinación simple, no *es* todavía una determinación que haya traspasado a los dos lados; el fundamento determinado se presenta sólo en su forma pura de *fundamento formal.* —Como el contenido representa sólo esta simple determinación, que no tiene en sí misma la forma de la relación fundamental, esta determinación, por lo tanto, es el contenido idéntico consigo mismo, indiferente respecto a la forma; y ésta le es extrínseca; vale decir, él es otro respecto a ella.

NOTA[2]

Cuando la reflexión sobre fundamentos determinados se limita a aquella forma del fundamento, que nos ha resultado aquí, entonces la asignación de un fundamento se reduce a un puro formalismo y una vacua tautología, que expresa en la forma de la reflexión en sí, es decir, de la esencialidad, aquel mismo contenido que se halla ya en la forma de la existencia inmediata, considerada como puesta. Tal asignación de fundamentos resulta caracterizada por ende, por la misma vacuidad que caracteriza el hablar de acuerdo con el principio de

---

[2] Título en el índice: *Manera formal de explicar sobre fundamentos tautológicos.*

identidad. Las ciencias, principalmente las físicas, están llenas de tautologías de este tipo, que constituyen casi un privilegio de la ciencia.

—Por ejemplo, como fundamento del hecho de que los planetas se muevan alrededor del sol, se asigna la *fuerza de atracción* recíproca de la tierra y del sol. Con esto no se enuncia, por lo tocante al contenido, otra cosa que lo contenido en el fenómeno, es decir, la relación recíproca de estos cuerpos en su movimiento; solamente se lo expresa en la forma de una determinación reflejada en sí, esto es de una fuerza. Pero si, después de esto, se pregunta qué fuerza es la fuerza de atracción, la contestación es, que se trata de la fuerza que hace mover a la tierra alrededor del sol; lo cual significa que ella tiene absolutamente el mismo contenido que la existencia de la cual tendría que ser fundamento. La relación entre la tierra y el sol, con respecto al movimiento, es la base idéntica del fundamento y de lo fundado. —Cuando se explica una forma de cristalización, diciendo que tiene como fundamento la peculiar disposición en que las moléculas se juntan, entonces la cristalización existente constituye esta disposición misma que se expresa como su fundamento. En la vida común estas etiologías, de las que las ciencias tienen el privilegio, valen por lo que son, es decir, por un hablar tautológico, vacío. Si a la pregunta del porqué este hombre viaja hacia la ciudad se contestara dando como motivo que en la ciudad se halla una fuerza de atracción, que lo impulsa a ir hacia allí, esta forma de contestar parecería tonta, mientras en las ciencias está sancionada. — *Leibniz* reprochaba a la fuerza de atracción de *Newton,* el ser una de esas cualidades ocultas como las que los escolásticos empleaban con el fin de explicar las cosas. Más bien, habría que reprocharle lo contrario, es decir, el ser una cualidad *demasiado conocida; en* efecto no tiene otro contenido que el fenómeno mismo. —El motivo por el cual justamente esta manera de explicar se recomienda, consiste en su gran claridad y comprensibilidad; pues nada es más claro y comprensible que, por ejemplo, el decir que una planta tiene su fundamento en una fuerza vegetativa, es decir, en una fuerza que produce plantas. —Ésta podría ser llamada una cualidad *oculta,* solamente en el sentido de que el fundamento debe tener *otro contenido,* distinto de lo que se intenta explicar; y como tal contenido no está enunciado, la fuerza empleada para explicar es por cierto un fundamento oculto, puesto que *no* está enunciado un fundamento, tal como se requiere. Con este formalismo no se explica nada así como no se conocería la naturaleza de una planta si yo dijera que es una planta, o bien que tiene su fundamento en una fuerza que produce plantas. Por clara que sea esta proposición, por lo tanto, puede llamársela una manera de explicar muy *oculta.*

En segundo lugar, por lo que se refiere a la forma, se presentan en esta manera de explicar las dos *direcciones opuestas de la relación fundamental,* sin ser reconocidas en su relación determinada. El fundamento, por una parte es fundamento como determinación, que se refleja en sí, del contenido de aquella existencia que él funda; por otro lado es lo puesto. Es aquello por cuyo medio la existencia tiene que ser comprendida; pero, *viceversa, de ésta se concluye aquello,* y el fundamento es comprendido merced a la existencia. El principal

trabajo de esta reflexión consiste justamente en hallar el fundamento haciéndolo derivar de la existencia, es decir, en transformar la existencia inmediata en la forma de un ser reflejado. El fundamento, en lugar de ser independiente, en sí y por sí, representa de ese modo más bien lo puesto y derivado. Ahora bien, por el hecho de que, con este procedimiento, el fundamento está arreglado de acuerdo con el fenómeno, y sus determinaciones se fundan sobre éste, es claro que éste sale lisa y llanamente, con viento favorable, de su fundamento. Pero el conocimiento, con esto no ha dado un paso adelante; se arrastra en círculo en una diferencia de forma que este procedimiento mismo derriba y elimina. Una de las dificultades capitales, que se encuentran al profundizar el estudio de las ciencias, donde este procedimiento predomina, estriba, por consiguiente, en este trastrocamiento de posición, por el cual se hace preceder como fundamento, lo que de hecho está deducido, y mientras se procede hacia las conclusiones, se enuncia en realidad, en, ellas sólo el fundamento de los que debían ser los fundamentos. En la exposición, se empieza por los fundamentos; éstos se sitúan en el aire como principios y conceptos primeros; son simples determinaciones, sin ningún carácter de necesidad en sí y por sí mismas; lo que sigue tiene que estar fundado sobre ellas. Quien quiere, pues, profundizar en tales ciencias, tiene que empezar por inculcarse aquellos fundamentos; lo cual es un trabajo que a la razón le repugna, pues tiene que admitir y considerar como base lo que no tiene fundamento. Sale mejor parado quien, sin pensarlo demasiado, se acomoda a aceptar los principios corno *dados,* y desde entonces, los emplea como reglas fundamentales de su intelecto. Sin este método no es posible lograr el comienzo, ni mucho menos realizar algún progreso. Sin embargo, éste queda ahora obstaculizado por el hecho de que se evidencia en él el contragolpe del método, que pretende presentar como derivado lo que sigue, mientras en realidad es lo único que contiene los fundamentos de aquellas presuposiciones. Además, dado que lo siguiente se manifiesta como existencia de donde ha sido deducido el fundamento, esta relación, hacia la cual el fenómeno ha sido llevado, despierta desconfianza respecto a la manera en que se lo expone, porque no se lo presenta expresado en su inmediación, sino como prueba justificativa del fundamento. Sin embargo, al ser éste [el fundamento] a su vez, derivado de aquél [el fenómeno] se experimenta más bien la exigencia de ver el fenómeno en su inmediación, para poder juzgar acerca de su fundamento a partir de él. Por consiguiente, en semejante exposición, donde lo que es realmente lo fundamental aparece como deducido, no se sabe qué hay que pensar ni del fundamento, ni del fenómeno. La incertidumbre aumenta aún — especialmente si la exposición no se presenta con un carácter de deducción rigurosa sino más bien *de honesta sinceridad*— porque por todos lados se trasuntan indicios y circunstancias del fenómeno, que dejan vislumbrar muchas cosas muy a menudo distintas de las que, solas, están contenidas en los principios. Y en fin, la confusión se acrecienta aún más, cuando unas determinaciones reflejadas y puramente. hipotéticas se mezclan con las determinaciones inmediatas del fenómeno mismo, cuando aquéllas son expresadas de tal manera que parecen pertenecer a la experiencia inmediata. Así muchos, que

se acercan de buena fe a estas ciencias, podrían creer que las moléculas, los espacios intermedios vacíos, la fuerza centrífuga, el éter, el rayo de luz aislado, la *materia* eléctrica, magnética, y un sinnúmero más de otras cosas semejantes, fueran cosas o relaciones que se hallasen realmente presentes *en la percepción,* de acuerdo con la manera de hablar sobre ellas que las trata como determinaciones inmediatas de la existencia. Sirven como primeros fundamentos por algo distinto, están enunciadas como realidades y aplicadas en consecuencia; y de buena fe se las deja valer como tales, antes de darse cuenta de que son más bien determinaciones extraídas de lo que tenía que fundarse en ellas, es decir, son hipótesis y ficciones deducidas por una reflexión que carece de sentido crítico. En realidad nos hallamos en una especie de círculo encantado, en que las determinaciones de la existencia y las determinaciones de la reflexión, el fundamento y lo fundado, los fenómenos y los fantasmas en asociación inseparable se confunden entre ellos y gozan de un rango igual.

Junto con el asunto formal de esta manera de explicar por medio de fundamentos, se oye decir, al mismo tiempo, a pesar de cualquier explicación fundada sobre las bien conocidas fuerzas y materias, que *no conocemos la esencia íntima* de estas fuerzas y materias mismas. En esto hay que ver sólo la confesión de que esta manera de fundamentar es, en sí misma, totalmente insuficiente, es decir, que ella misma requiere algo totalmente diferente de estos fundamentos. Sin embargo, entonces no se comprende por qué se trabaja tanto en dar estas explicaciones, ni por qué no se busca otra cosa, o por lo menos no se dejan a un lado estas explicaciones, para atenerse a los hechos puros.

b) El fundamento real.

La determinación del fundamento, como se mostró ya, es por un lado determinación de la *base,* o determinación del contenido, por otro lado el ser-otro en la *relación fundamental* misma vale decir, es la diversidad de su contenido y de la forma. La relación de fundamento y fundado se escurre corno una forma extrínseca sobre el contenido, que es indiferente respecto a estas determinaciones. Pero, de hecho, los dos no son extrínsecos uno respecto al otro; en efecto el contenido es lo siguiente: la *identidad del fundamento* consigo mismo en lo *fundado,* y de lo *fundado* en el *fundamento.* El lado del fundamento se nos ha mostrado ser él mismo algo puesto, y el lado de lo fundado se nos ha mostrado ser él mismo un fundamento; cada uno de ellos en sí mismo representa esta identidad del todo. Como, empero, pertenecen ambos al mismo tiempo a la forma y constituyen su diversidad determinada, cada uno, por lo tanto representa *en su determinación* la identidad del todo consigo. Cada uno tiene así un *contenido diferente* respecto al otro. —O también, examinando la cosa del lado del contenido, éste, por el hecho de que es la identidad como *identidad de la relación*

fundamental consigo misma, tiene esencialmente en sí mismo esta diferencia de forma, y, por lo tanto, como fundamento, es otro que como fundado.

Ahora bien, puesto que el fundamento y lo fundado tienen un contenido diferente, la relación fundamental ha cesado de ser una relación formal; el retorno al fundamento y el emerger de él hacia lo puesto, ya no es tautología; el *fundamento* está realizado. Por eso, cuando se pregunta por un fundamento o motivo, se pide verdaderamente como fundamento otra determinación de contenido, distinta de aquélla por cuyo fundamento se pregunta.

Esta relación se determina ahora ulteriormente. Puesto que justamente sus dos lados son de contenido diferente, son indiferentes recíprocamente; cada uno es una determinación inmediata, idéntica consigo misma. Además, puesto que fundamento y fundado están relacionados entre ellos, el fundamento es lo reflejado en sí en el otro, como en su ser- puesto; el contenido, por ende, que pertenece al lado del fundamento, está también en lo fundado; éste, siendo lo puesto, tiene sólo en aquél su identidad consigo mismo y su subsistir. Además de este contenido del fundamento, empero, lo fundado tiene ahora también su contenido propio, y resulta así la *unidad* de un *doble contenido.* Ésta ahora es, sin duda, como unidad de diferentes, su unidad negativa; pero, puesto que esos diferentes son determinaciones de contenidos indiferentes, recíprocamente esta unidad es sólo su relación vacía, que por sí misma no tiene contenido; no es su mediación, sino un *uno* o *algo,* como vinculación exterior de aquéllos.

Por consiguiente, en la relación fundamental real, se halla la duplicidad siguiente: *en primer lugar,* está la determinación de contenido, que es fundamento, continuada con sí misma en el ser-puesto, de manera que constituye lo simplemente idéntico del fundamento y de lo fundado; lo fundado contiene así totalmente el fundamento en sí; la relación de ellos constituye su solidez esencial indiferenciada. Lo que en lo fundado se añade aún a esta simple *esencia,* es, por ende, sólo una forma inesencial, es decir, son determinaciones de contenido extrínsecas, que, como tales, están libres con respecto al fundamento, y forman una inmediata multiplicidad. Por consiguiente, aquel esencial no es el fundamento de este inesencial, ni tampoco es el fundamento de la *relación* que ambos tienen entre ellos en lo fundado. Es un idéntico positivo, que está ínsito en lo fundado, pero que no se pone en él en ninguna diferencia de forma, sino que, como contenido que se refiere a sí mismo, constituye una *base* indiferente positiva. *En segundo lugar,* lo que está vinculado con esta base en el "algo" es un contenido indiferente, pero como lado inesencial. El asunto principal consiste en la *relación* de la base y de la multiplicidad inesencial. Sin embargo, esta relación, dado que las determinaciones relacionadas son de contenido indiferente, *no es* tampoco un *fundamento;* sin duda que una de ellas está determinada como contenido esencial, y la otra como contenido inesencial, o puesto; pero esta forma es extrínseca a ambos, por ser un contenido que se refiere a *sí. El uno del algo,* que constituye su relación, no es, por consiguiente, relación de forma, sino sólo un vínculo extrínseco, que no contiene como *puesto* el contenido inesencial múltiple; por lo tanto él también es pura *base.*

El fundamento, al determinarse como real, se divide así, a causa de la diversidad de contenido que constituye su realidad, en determinaciones extrínsecas. Las dos relaciones, vale decir, el *contenido esencial* como simple *identidad inmediata* del fundamento y del fundado, y después el *algo* como relación del contenido diferente, son *dos bases diversas;* la forma del fundamento, idéntica consigo misma, que hace que éste una vez esté como esencial, otra vez como puesto, ha desaparecido; la relación fundamental se ha vuelto así *extrínseca* a sí misma.

Por consiguiente, ahora hay un fundamento extrínseco, que vincula diferentes contenidos y determina cuál es el fundamento, y cuál lo que ha sido puesto por él. En el contenido bilateral mismo no se halla esta determinación. El fundamento real, por ende, es *relación con otro,* por un lado relación del contenido con otro contenido, por otro relación de la relación fundamental misma (esto es, de la forma) con otro, y justamente con un *inmediato,* no puesto por ella.

NOTA[3]

La relación fundamental formal contiene sólo un único contenido para el fundamento y lo fundado; en esta identidad se halla su necesidad, pero, al mismo tiempo, su tautología. El fundamento real contiene un contenido diferente; pero con esto entra en juego la accidentalidad y la exterioridad de la relación fundamental. De un lado, lo que está considerado como lo esencial, y, por ende, como la determinación fundamental, no es fundamento de las otras determinaciones, que están vinculadas con aquélla. Por otro lado queda también indeterminado cuál de las muchas determinaciones de contenido de una cosa concreta tiene que ser aceptada como la esencial y considerada como fundamento; por consiguiente la elección entre ellas es libre. Así, por ejemplo, desde el primer punto de vista, el fundamento de una casa está constituido por sus cimientos. La razón porque éstos son fundamentos, consiste en la *gravedad,* ínsita en la materia sensible, que es lo idéntico absolutamente, tanto en el fundamento, como en la casa fundada. Ahora bien, que exista en la materia pesada una diferencia como la existente entre los cimientos y una modificación diferente de ellos, por cuyo medio la materia constituye una casa, es cosa perfectamente indiferente a la materia grave misma; su relación con las otras determinaciones del contenido, es decir, la del fin, la del arreglo de la casa, etc., le es extrínseca. Por consiguiente, la materia grave es, sí, la base, pero no es el fundamento de estas determinaciones. La gravedad es fundamento tanto del hecho de que una casa permanezca erigida, como de que una piedra caiga; la piedra tiene este

[3] Título en el índice: *Manera formal de explicar basándose sobre fundamentos diferentes de lo fundado.*

fundamento, es decir, la gravedad, en sí; pero el hecho de que tenga una ulterior determinación de contenido, por cuyo medio no es solamente un grave, sino también piedra, es una determinación extrínseca a la gravedad. Además está puesto por un otro, el hecho de que, antes de caer, haya sido alejada del cuerpo sobre el cual cae, así como también el tiempo y el espacio, y su relación, es decir, el_ movimiento, son otros contenidos diferentes de la gravedad, y pueden (como suele decirse) ser representados sin ésta, y por consiguiente no están puestos esencialmente por ésta. — La gravedad es también fundamento del hecho de que un proyectil efectúe el movimiento opuesto a la caída. De la diversidad de las determinaciones, cuyo fundamento es la gravedad, resulta claro que se necesita también un otro, que la convierta en fundamento de esta u otra determinación.

Cuando se dice, acerca de la *naturaleza,* que es el *fundamento del mundo,* entonces lo que se llama naturaleza *por un lado* es *una misma* cosa con el mundo, y el mundo no es otra cosa sino la naturaleza misma. Pero ellos son también diferentes, así que la naturaleza es más bien lo indeterminado, o por lo menos la esencia del mundo, determinada sólo en las diferencias generales, que son leyes; es tal esencia idéntica consigo misma y a fin de que la naturaleza sea mundo, se necesita añadir, aún, de modo extrínseco, una multiplicidad de determinaciones. Sin embargo éstas no tienen su fundamento en la naturaleza como tal; ésta es más bien lo indiferente, frente a ella consideradas como accidentalidades. Es la misma relación que se presenta, cuando se determina a Dios como el *fundamento de la naturaleza. Como fundamento* de ésta, Dios es su esencia; y la naturaleza contiene esta esencia en sí y es algo idéntico con ella; pero tiene una ulterior multiplicidad, que es diferente del fundamento mismo; es el *tercero,* donde estas dos diversidades están vinculadas. Aquel fundamento no es fundamento ni de la multiplicidad diferente de él, ni tampoco de su vinculación con ella. Por consiguiente la naturaleza no se conoce partiendo de Dios como fundamento, pues de esta manera Dios sería solamente la esencia general de la naturaleza, sin contenerla como esencia determinada y naturaleza.

Por lo tanto, a causa de esta diversidad de contenido del fundamento, o más bien de la base, y de lo que está vinculado con él en lo fundado, la asignación de fundamentos reales se convierte en un formalismo, tanto como el fundamento formal mismo. En éste el contenido, idéntico consigo mismo, es indiferente respecto a la forma; esto se verifica igualmente en el fundamento real. Por eso, ahora, se presenta el caso de que él no contiene en sí mismo la indicación de cuál de las múltiples determinaciones tenga que ser considerada como la esencial. El *algo* es un *concreto* de tales múltiples determinaciones, que se muestran en él igualmente como durables y permanentes. Por consiguiente una [determinación] como la otra puede ser determinada como fundamento, es decir, como la *esencial,* en comparación de la cual la otra, luego, resulta solamente algo puesto. Con esto se relaciona lo que se mencionó antes, es decir, que, cuando hay una determinación, que en un caso está considerada como fundamento de otra, no resulta de esto que esta otra, en otro caso o en general, sea puesta juntamente con ella. —Por ejemplo la *pena* tiene las múltiples determinaciones siguientes: ser

una retribución, además un ejemplo que atemoriza, algo con que la ley amenaza para asustar, y también algo que lleve a un delincuente a reflexionar y enmendarse. Cada una de estas diferentes determinaciones ha sido considerada como *fundamento de la pena,* pues cada una es una determinación esencial, y por eso las otras, siendo diferentes de ella, están determinadas, frente a ella, sólo como accidentales. Sin embargo, aquella determinación, que se admite como fundamento, no es todavía toda la pena misma; este concreto contiene también las otras determinaciones, que están solamente vinculadas con la primera en aquel concreto, sin tener en ella su fundamento. —O bien, por ejemplo, un *empleado* tiene cierta capacidad para el empleo, y como individuo tiene un parentesco, tiene este u otro conocido, tiene un carácter determinado, se encontró en esta u otra circunstancia u oportunidad de ponerse en evidencia, etc. Cada una de estas características puede ser fundamento, o ser considerada como tal, para que él tenga este empleo; todas son contenidos diferentes, que están vinculados con un tercero; la forma de estar determinadas recíprocamente como lo esencial y lo puesto, les es extrínseca. Cada una de estas características es esencial para el empleado, porque, por medio de ellas es aquel determinado individuo, que es; puesto que el empleo puede ser considerado como una determinación puesta de manera extrínseca, cada determinación puede, respecto a este empleo, ser determinada como fundamento; pero también al contrario, aquellas determinaciones pueden ser consideradas como puestas, y el empleo como fundamento de aquéllas. De qué manera se comportan *en realidad*, es decir, en el caso particular, es una determinación extrínseca a la relación fundamental y al contenido mismo; es un tercero el que les proporciona la forma de fundamento y de fundado.

Así, en general cada ser determinado puede tener varios fundamentos; cada una de sus determinaciones de contenido compenetra, como idéntica consigo mismo, el todo concreto, y puede por ende ser considerada como esencial; debido al carácter accidental de las relaciones, se abren posibilidades infinitas de múltiples *sentidos* es decir, determinaciones, que se hallan *fuera* de la cosa misma. —Que un fundamento tenga esta u otra *consecuencia,* por lo tanto, es igualmente accidental. Por ejemplo, los motivos morales son *determinaciones esenciales* de la naturaleza ética, pero lo que sigue a partir de ellos, es al mismo tiempo una exterioridad diferente de ellos, que puede resultar y puede no resultar de ellos; sólo por medio de un tercero esta exterioridad se añade a ellos. Con más exactitud, esto tiene que ser entendido de la manera siguiente: que para la determinación moral, *no* es cosa accidental, *cuando* ella es fundamento, el tener una consecuencia o un fundado, sino que es accidental para ella en general, el ser convertida en fundamento o no. Sin embargo, puesto que también el contenido, que es su consecuencia cuando ella ha sido convertida en fundamento, tiene nuevamente la naturaleza de la exterioridad, puede ser eliminado inmediatamente por otra exterioridad. De un motivo moral, por consiguiente, puede resultar una acción, y puede también no resultar. Al contrario, una acción puede tener varios fundamentos; por ser un concreto, ella contiene múltiples determinaciones esenciales, de las que, por ende, cada una puede ser considerada como

fundamento. La búsqueda y la indicación de los fundamentos, en que consiste principalmente el *razonamiento,* representa, por lo tanto, un infinito dar vueltas, que no contiene ninguna determinación final; de cada cosa y por cada cual pueden darse uno y muchos fundamentos buenos, y así también de su opuesto, y puede encontrarse una multitud de fundamentos, sin que de ellos resulte nada. Lo que Sócrates y Platón llaman *sofistería,* no es otra cosa que el razonar basándose sobre fundamentos; Platón contrapone a esto la contemplación de la idea, es decir, la cosa en sí y por si misma, o sea considerada en su *concepto.* Los fundamentos son extraídos solamente de determinaciones de contenido, de relaciones y aspectos *esenciales,* de los que cada cosa posee muchos, justamente como su contrario. En su forma de esencialidad una determinación vale tanto como la otra; pero como ella no contiene todo el ámbito de la cosa, es un fundamento unilateral, y los otros lados particulares de la cosa tienen igualmente fundamentos particulares, sin que ninguno de ellos agote la cosa, que constituye la *conexión* de todos y los contiene todos; ninguno de ellos es un fundamento *suficiente,* es decir, ninguno es el concepto.

c) El fundamento integral.

1. En los fundamentos reales el fundamento como contenido y como relación están sólo como *bases.* Aquél está solamente *puesto* como esencial y como fundamento; la relación es el "algo" de lo fundado como substrato indeterminado de un contenido diferente, es una conexión de aquél, que no es su propia reflexión, sino una reflexión extrínseca y por tanto solamente puesta. La relación fundamental real, por consiguiente, constituye más bien el fundamento como superado; ella así constituye más bien el lado de lo *fundado* o sea del *ser-puesto.* Pero, como ser-puesto, el fundamento mismo ahora ha vuelto a su fundamento; ahora es un fundado, que tiene *otro fundamento.* Éste se determina, por lo tanto, de la manera siguiente, que *en primer lugar, es idéntico* con el fundamento real, como con su fundado; ambos lados tienen, según esta determinación, uno y el mismo contenido; las dos determinaciones de contenido y su vinculación en el algo se hallan igualmente en el nuevo fundamento. Pero, *en segundo lugar,* el nuevo fundamento en que aquella conexión extrínseca, sólo puesta, se ha superado, representa, como su reflexión en sí, la *relación absoluta* de las dos determinaciones de contenido.

Por el hecho de que el fundamento real mismo haya vuelto a su fundamento, se restablece en él la identidad del fundamento y de lo fundado, o sea el fundamento formal. La relación fundamental que ha surgido, es, por ende, la relación *integral,* que contiene en sí al mismo tiempo el fundamento formal y el real, y media aquellas determinaciones de contenido que en este último se hallaban como inmediatas una frente a la otra.

2. La relación fundamental, por lo tanto, se ha determinado con más exactitud de la manera siguiente. *En primer lugar,* algo tiene un fundamento, contiene *la determinación de contenido,* que es el *fundamento, y* contiene también una *segunda* determinación, como *puesta* por éste. Pero, como contenido indiferente, una de estas determinaciones no es en sí misma fundamento, y la otra no es en sí misma lo fundado por aquélla, sino que esta *relación* está, en la inmediación del contenido, como una relación superada o puesta, y como tal tiene su fundamento en *otra.* Esta segunda relación, siendo diferente sólo por la forma, tiene el mismo contenido que la primera, es decir, tiene las dos determinaciones de contenido; pero es la conexión *inmediata* de ellas. Sin embargo, puesto que los vinculados son en general contenidos diferentes, y, por consiguiente, determinaciones indiferentes recíprocamente, esta relación no es la relación verdaderamente absoluta de las dos determinaciones, es decir, no es tal que una de ellas sea lo idéntico consigo mismo en el ser-puesto y la otra sea sólo este ser-puesto propio de aquel mismo idéntico; sino que hay algo, que sostiene las dos determinaciones *y* constituye su relación, no reflejada sino sólo inmediata, y que por ser tal es sólo un fundamento relativo frente a la vinculación existente en el otro algo. Por lo tanto, *los dos algos* son las dos diferentes relaciones de contenido, que han resultado. Se hallan en la idéntica relación fundamental de la forma; son uno y el mismo *contenido total,* es decir, las dos determinaciones de contenido y su relación; son diferentes sólo por el modo de ser de esta relación, que en uno es inmediata, en el otro es una relación puesta; de manera que uno se distingue del otro sólo *según la forma,* es decir, como el fundamento y lo fundado. —*En segundo lugar* esta relación fundamental no es sólo formal, sino también real.

El fundamento formal traspasa al real, como ya se mostró; los momentos de la forma se reflejan en sí mismos; son un contenido que está por sí y la relación fundamental contiene también *un contenido* particular *como fundamento,* y *uno* como *fundado.* El contenido constituye, primeramente la identidad *inmediata* de los dos lados del fundamento formal; así éstos tienen un único e idéntico contenido. Pero éste tiene en sí mismo también la forma y es así *contenido* doble, que se comporta como fundamento y como fundado. Una de las dos determinaciones de contenido de los dos "algos" está determinada, por ende, no sólo de tal modo que les sea común por comparación extrínseca, sino como su idéntico substrato y fundamento de su relación. Frente a la otra determinación de contenido ella es la esencial, y es el fundamento de la otra, como fundamento de lo puesto, y precisamente en aquel algo cuya relación es la fundada. En el primer algo, que es la relación fundamental, también esta segunda determinación de contenido está vinculada inmediatamente y *en sí* con la primera. Pero el otro algo contiene *en sí* solamente una determinación como aquélla donde él es idéntico inmediatamente con el primer algo; la otra la contiene como la que ha sido puesta en él. La primera determinación de contenido es fundamento de aquélla, por el hecho de que *originariamente,* está vinculada, en el primer algo, 'con la otra determinación de contenido.

En el segundo algo, la *relación fundamental* de las determinaciones de contenido está *mediada,* por ende, por la primera relación existente en sí, del primer algo. El silogismo es el siguiente: dado que en un algo la determinación B está vinculada en sí con la determinación A, resulta que en el segundo algo, al que pertenece de inmediato sólo la determinación A, también la B está vinculada con ella. En el segundo algo no sólo esta segunda determinación está mediada, sino que está mediado también el hecho de que aquél es su fundamento inmediato, y precisamente por su relación originaria con B en el primer algo. Esta relación, por ende, es fundamento del fundamento A, y toda la relación fundamental está, en el segundo algo, como algo puesto o fundado.

3. El fundamento real se presenta como la *reflexión* del fundamento que es *extrínseca a sí;* su total mediación es el restablecimiento de su identidad consigo mismo. Pero, dado que ésta ha mantenido así al mismo tiempo la exterioridad del fundamento real, la relación fundamental formal está en esta unidad de sí misma y del fundamento real, ya como fundamento que se pone, ya como fundamento *que se supera;* la relación fundamental se media consigo mismo *por medio de su negación.* En primer lugar el fundamento, como *relación originaria,* es relación de determinaciones de contenido inmediatas. La relación fundamental como forma esencial, tiene por lados dos [lados] que son superados, o sea, que son momentos. Por consiguiente, como forma de determinaciones *inmediatas,* ella es la relación idéntica consigo misma al mismo tiempo que relación de *su negación;* por lo tanto no es fundamento en sí y por sí misma, sino como relación con la relación fundamental *superada.* —En segundo lugar la relación superada o lo inmediato, que es la *base* idéntica en la relación originaria y en la relación puesta, no es igualmente fundamento real en sí y por sí misma sino que sólo por medio de aquella vinculación originaria está puesta como fundamento.

La relación fundamental en su totalidad es así esencialmente reflexión *que presupone;* el fundamento formal presupone la determinación de contenido *inmediata, y* ésta, como fundamento real, presupone la forma. El fundamento es, por consiguiente, la forma como vinculación inmediata; pero de tal manera, que se rechaza de sí misma y más bien presupone la inmediación, y se refiere en ésta a sí, como a otro. Este inmediato es la determinación de contenido, el simple *fundamento,* pero como tal, es decir, como fundamento, es justamente rechazado de sí y se refiere a sí, igualmente, como a otro. — Así la relación fundamental total se ha determinado, convirtiéndose en *mediación que condiciona.*

C. LA CONDICIÓN

a) Lo incondicionado relativo.

1. El fundamento es lo inmediato y lo fundado es lo mediado. Pero aquél es reflexión que pone; como tal se convierte en un ser-puesto y es reflexión que

presupone. Así se relaciona consigo mismo como con algo superado, con un inmediato, por cuyo medio él mismo es mediado. Esta mediación, como progresar de lo inmediato hacia el fundamento, no es una reflexión extrínseca, sino, tal como ha resultado, la propia actividad del fundamento, o, lo que es lo mismo, la relación fundamental, como reflexión en la identidad consigo misma, es también esencialmente reflexión que se hace extrínseca. Lo inmediato, al que se refiere el fundamento como a su presuposición esencial, es la *condición;* el fundamento real es, por ende, esencialmente condicionado. La determinación, que él contiene, es el ser- otro de sí mismo.

La condición es así, *en primer lugar,* un ser determinado inmediato, múltiple. *En segundo lugar,* este ser determinado está relacionado con otro, es decir, con algo, que es fundamento, no respecto de este ser determinado, sino en otro sentido, pues el ser determinado mismo es inmediato y sin fundamento. Según aquella relación es algo *puesto;* el ser determinado inmediato, como condición, no tiene que existir por sí, sino por otro. Pero al mismo tiempo, este existir así por otro, representa él mismo sólo un ser-puesto; el hecho de que sea algo puesto está superado en su inmediación, y un *ser determinado* es *indiferente respecto al hecho de ser una condición. En tercer lugar,* la condición es un inmediato de tal manera, que constituye la presuposición del fundamento. En esta determinación ella es la relación formal del fundamento, que ha vuelto a la identidad consigo misma y que es así el *contenido* de aquél. Pero el contenido como tal es sólo la unidad indiferente del fundamento, en lo que se refiere a la forma; y sin forma no hay contenido. El contenido se libera aún de ella, cuando la relación fundamental, en el fundamento *integral,* se convierte en una relación extrínseca, respecto a su identidad, por cuyo medio el contenido consigue la inmediación. Por consiguiente, en la medida en que la condición es aquello en lo que la relación fundamental tiene su *identidad* consigo misma constituye su contenido; pero, siendo éste lo indiferente respecto a esta forma, es sólo *en sí* su contenido, y un contenido tal, que sólo *tiene que* devenir contenido, y constituye así el *material* para el fundamento. Puesto como condición, el ser determinado tiene, según el segundo momento, la determinación de perder su inmediación indiferente, y convertirse en momento de un otro. A causa de su inmediación, es indiferente respecto a esta relación, pero por cuanto entra en ésta, constituye el *ser-en-sí* del fundamento y es *lo incondicionado* para aquél. Para ser condición, tiene su presuposición en el fundamento, y es él mismo condicionado; pero esta determinación le queda extrínseca.

2. Una cosa no existe por medio de su condición; su condición no es su fundamento. La condición es el momento de la inmediación incondicionada para el fundamento, pero no es ella misma el movimiento y el poner que se refiere a sí de modo negativo, y se convierte en un ser puesto. Frente a la condición está, por consiguiente, la *relación fundamental.* Algo tiene, además de su condición, también un fundamento. —Éste es el vacuo movimiento de la reflexión, pues ésta tiene la inmediación, como su presuposición, fuera de sí. Pero ella es la forma total y el mediar independiente; en efecto, la condición no es su fundamento. En

cuanto este mediar se refiere a sí como poner, por este lado es también un inmediato y un *incondicionado;* por cierto que se presupone, pero como un poner que se ha vuelto extrínseco o ha sido superado; al contrario, lo que él es, según su determinación, lo es en sí y por sí mismo. —Puesto que la relación fundamental es de este modo independiente relación consigo mismo y tiene en sí misma la identidad de la reflexión, tiene un *contenido propio,* frente al contenido de la condición. Aquél es contenido del fundamento, y por eso está formado de manera esencial; éste, al contrario, es sólo material inmediato, respecto al cual la relación con el fundamento es al mismo tiempo tan extrínseca cuanto él constituye también el ser-en-sí de aquél; es por ende una mezcla de contenido independiente, que no tiene ninguna relación con el contenido de la determinación fundamental, y de un contenido que penetra en ella, y que, como su material, tiene que devenir momento de ella.

3. En consecuencia los dos aspectos del todo, la *condición* y el *fundamento,* son, por un lado, *indiferentes* e *incondicionados* uno frente al otro; uno como lo que no está relacionado, y al que la relación, en la cual representa la condición, es extrínseca; el otro como la relación o forma, por la cual el ser existente determinado de la condición existe sólo como material, esto es, como un pasivo, cuya forma, que él tiene en sí por sí mismo, es una forma inesencial. Además ambos son también *mediados.* La condición es el *ser-en-sí* del fundamento; es un momento esencial de la relación del fundamento, hasta tal punto que es la simple identidad de aquél consigo mismo. Pero éste se halla también eliminado; este ser-en-sí es sólo un ser en sí puesto; el ser determinado inmediato es indiferente respecto al hecho de ser condición. El hecho de que la condición sea el *ser-en-sí* para el fundamento, constituye así su aspecto, según el cual ella es una condición mediada. Del mismo modo la relación fundamental tiene en su independencia también una presuposición, y tiene su ser-en sí fuera de sí. De este modo cada uno de los dos lados es la *contradicción* entre la inmediación indiferente *y* la mediación esencial, consideradas ambas en una única relación; es decir, la contradicción entre el subsistir independiente y la determinación constituída por el ser sólo un momento.

b) Lo incondicionado absoluto.

Los dos incondicionados relativos aparecen al principio cada uno en el otro: la condición, como lo inmediato, aparece en la relación formal del fundamento, y ésta en el inmediato ser determinado como su ser-puesto; pero cada uno fuera de este aparecer de su otro en él, es independiente y tiene su propio contenido.

Ante todo la *condición* es un existir inmediato; su forma tiene estos dos momentos: el *ser- puesto,* según el cual ella, como condición, es material y momento del fundamento; y el *ser-en-sí,* según el cual constituye la esencialidad del fundamento o su simple reflexión en sí. Ambos lados de la forma son extrínsecos respecto al ser determinado inmediato; en efecto éste representa la

relación fundamental superada. —Pero, *en primer lugar* el ser determinado en sí mismo es sólo un superarse en su inmediación v un perecer. El *ser* en general, es sólo el *devenir* que se dirige hacia la esencia: está en su naturaleza esencial el convertirse en puesto y en la identidad; que, por medio de su negación, representa lo inmediato. Por lo tanto las determinaciones de forma, del ser- puesto y del ser-en-sí, idéntico consigo mismo, esto es, la forma, por cuyo medio el ser determinado inmediato es condición, no permanecen extrínsecas a él, sino que él es esta reflexión misma. *En segundo lugar,* como condición, el ser ahora está también puesto como lo que es esencialmente, es decir, como momento; por lo tanto, es momento de un otro, y al mismo tiempo como ser-en sí, es igualmente el de un otro; pero existe en sí sólo por medio de su negación, es decir, por el fundamento y por la reflexión de éste, que se elimina y por consiguiente se presupone. El ser-en-sí del ser es así sólo algo puesto. Este ser-en-sí de la condición tiene dos lados: el de ser, por un lado, su esencialidad como fundamento, y el de ser, por otro lado, la inmediación de su ser determinado. O más bien, los dos son uno mismo. El ser determinado es un inmediato, pero la inmediación es esencialmente lo mediado, es decir, mediado por el fundamento que se elimina a sí mismo. Considerado como tal inmediación mediada por este mediarse que se elimina, este ser es al mismo tiempo el ser-en-sí del fundamento y su ser incondicionado; pero este ser-en-sí es al mismo tiempo, él mismo, igualmente un puro momento o ser-puesto, pues está mediado. —La condición, por ende, es la forma total de la relación fundamental; es el ser-en-sí de esta relación que se presupone; pero, con esto es también un ser-puesto, y su inmediación consiste en lo siguiente: convertirse en un ser-puesto, y rechazarse así de sí misma de tal manera, que también ella perece, al ser fundamento que se convierte en un ser-puesto y con esto también en un fundado, y así ambos son una y la misma cosa.

De la misma manera en el fundamento condicionado, el ser-en-sí no existe sólo como el aparecer de otro en él. Es la reflexión del poner, reflexión independiente, es decir, que se refiere a sí misma, y que con esto es lo idéntico consigo mismo o sea es en él mismo su ser-en-sí y su contenido Pero, al mismo tiempo, es reflexión que presupone; se refiere de modo negativo a sí mismo y se contrapone a su ser-en-sí como a un otro diferente de *sí;* y la condición, tanto según su momento del ser en sí, como del existir inmediato, es el propio momento de la relación fundamental; el existir inmediato existe esencialmente sólo por medio de su fundamento y es el momento de sí considerado como presuposición. Por consiguiente, esto es también el todo mismo.

Por lo tanto, hay en general sólo *un único* todo de la *forma,* pero hay también sólo *un único* todo del *contenido.* En efecto el contenido propio de la condición es contenido esencial, sólo por ser la identidad de la reflexión consigo mismo en la forma, o bien por cuanto al ser este existir inmediato, es en sí mismo la relación fundamental. Además este existir es condición sólo por vía de la reflexión del fundamento, que es una reflexión que presupone; es la identidad de aquél consigo mismo o sea su contenido, al cual se contrapone. Por consiguiente

el existir no es puramente un material informe para la relación fundamental, sino que, por el hecho de tener en sí mismo esta forma, es materia formada, y, corno al mismo tiempo, en la identidad con ella, es lo indiferente respecto a ella, es contenido. Finalmente es el mismo contenido que el poseído por el fundamento, pues es justamente contenido por ser lo idéntico consigo mismo en la relación formal.

Los dos lados del todo, condición y fundamento, son así una única unidad esencial, sea como contenido, sea como forma. Ellos traspasan por sí mismos uno al otro, o considerados como reflexiones, se ponen a sí mismos como superados, se refieren a esta negación suya y se *presuponen recíprocamente.* Pero esto, al mismo tiempo, es sólo una única reflexión de ambos; su presuponer, por consiguiente, es también sólo uno; su reciprocidad traspasa más bien en lo siguiente: que ellos presuponen su única identidad como su subsistir y su base. Ésta, el único contenido y unidad formal de ambos, es el *verdadero incondicionado, la cosa en sí misma.*

La condición, como ya resultó de lo que vimos, es sólo lo incondicionado relativo. Por consiguiente suele considerársela a ella misma como algo condicionado, y pedirse una nueva condición iniciando así el habitual *progreso al infinito,* pasando de condición en condición. Ahora bien, ¿por qué, frente a una condición se pregunta por una nueva condición?; es decir, ¿por qué se admite que la condición sea un condicionado? Porque es un cierto ser determinado finito. Pero ésta es una determinación ulterior de la condición, que no se halla en su concepto. Sin embargo, la condición como tal, es un condicionado, justamente porque es el ser-en-sí puesto; por consiguiente, en lo incondicionado absoluto está eliminada.

Este incondicionado absoluto contiene ahora en sí mismo los dos lados, la condición y el fundamento, como sus momentos: es la unidad a la que ellos han vuelto. Los dos juntos constituyen su forma o su ser puesto. La cosa incondicionada es condición de ambos; pero es la condición absoluta, es decir la condición, que es ella misma fundamento. —Como *fundamento,* es ahora la identidad negativa, que se ha separado en aquellos dos momentos —*en -primer lugar* en la forma de la relación fundamental superada, es decir, de una multiplicidad inmediata, carente de unidad, extrínseca a sí misma, que se refiere al fundamento como a otro diferente de ella, y que al mismo tiempo constituye el ser-en-sí de aquel fundamento. *En segundo lugar,* se presenta con el aspecto de una forma interior, simple, que es fundamento; pero se refiere a lo inmediato, idéntico consigo mismo, como a un otro, y determina este inmediato como condición, es decir, determina este en-sí suyo como su propio momento. —Estos dos lados presuponen la totalidad de manera que ésta es la que los pone. A la inversa, por el hecho de que ellos *presuponen* la totalidad, ésta parece de nuevo estar condicionada por ellos, y la cosa parece originarse de su condición y de su fundamento. Pero, puesto que estos dos lados han mostrado ser lo idéntico, la relación entre condición y fundamento ha desaparecido; ellos han sido rebajados a una *apariencia;* el incondicionado absoluto, en su movimiento de poner y

presuponer, es sólo el movimiento, en que esta *apariencia* se elimina. Es la actividad de la cosa, que se condiciona y se pone como fundamento frente a sus condiciones; pero su relación, como relación entre las condiciones y el fundamento, es un aparecer *en sí* y su comportamiento frente a ellos es *su confluir consigo misma.*

c) El surgir de la cosa en la existencia.

Lo incondicionado absoluto es el fundamento, idéntico con su condición, es decir, es la cosa inmediata como verdaderamente esencial. Como fundamento ésta se refiere en forma negativa a sí misma, se convierte en un ser-puesto, pero un ser-puesto que representa en sus lados una reflexión integral, y una relación de forma idéntica consigo en ellos, tal como ha resultado su concepto.

Este ser puesto es, por ende, *en primer lugar* el fundamento superado, la cosa considerada como lo inmediato carente de reflexión —vale decir, el lado de las condiciones. Este lado representa la *totalidad* de las determinaciones de la cosa, es la cosa misma; pero echada fuera en la exterioridad del ser; es el círculo del ser, restablecido. La esencia, en la condición, abandona y aleja de sí la unidad de su re- flexión-en-sí como una inmediación, que, empero, ahora tiene la determinación que consiste en ser presuposición *que condiciona* y en constituir esencialmente sólo uno de los lados de ella. Las condiciones son todo el contenido de la cosa por el motivo de que son lo incondicionado en la forma del ser carente de forma. Pero ellas, a causa de esta forma, tienen también otra figura diferente de las determinaciones del contenido, tal cual éste se halla en la cosa como tal. Aparecen como una multiplicidad carente de unidad, mezclada con un elemento extra-esencial y otras circunstancias, que no pertenecen al círculo del existir, por cuanto éste constituye las condiciones de esta cosa determinada. —Para la cosa absoluta, no limitada, la *misma esfera del ser* es la condición. El fundamento, que vuelve sobre sí, la pone como la primera inmediación, a la que se refiere como a su incondicionado. Esta inmediación, siendo la reflexión superada, es la *reflexión* en el elemento del ser, que se desarrolla así como tal para constituir un todo. La forma sigue creciendo como determinación del ser, y aparece así como un contenido múltiple, diferente de la determinación reflexiva, e indiferente frente a ella. Lo inesencial, que la esfera del ser incluye, y que en su carácter de condición, abandona, representa la determinación de la inmediación, en que la unidad de la forma está sumergida. Esta unidad de forma, como relación del ser, está en él, primeramente como el *devenir,* como el traspasar de una determinación del ser en otra. Pero el devenir del ser es además un convertirse en esencia y volver al fundamento. El existir, por ende, que constituye las condiciones, en realidad no está determinado por otro como condición, ni empleado como material, sino que se convierte por sí mismo en momento de un otro. —Su devenir, además, no es un empezar desde sí mismo como desde un verdadero primero e inmediato, sino que su inmediación es sólo lo presupuesto, y

el movimiento de su devenir representa la actividad de la reflexión misma. Por consiguiente la verdad del existir consiste en ser condición; su inmediación existe sólo por medio de la reflexión de la relación fundamental, que se pone a sí misma como superada. Así el devenir, como inmediación, es sólo la apariencia de lo incondicionado, pues éste se presupone a *sí* mismo, y en esto tiene su forma; y la inmediación del ser, por consiguiente, es esencialmente sólo un *momento* de la forma.

El otro lado de esta apariencia de lo incondicionado es la relación fundamental como tal, determinada como forma, frente a la inmediación de las condiciones y del contenido. Sin embargo ella es la forma de la cosa absoluta, que tiene en sí misma la unidad de su forma consigo misma o sea su *contenido,* y al determinarlo reduciéndolo a condición, elimina su diversidad en este mismo poner y convierte aquel contenido en momento, así como, al contrario, en tanto forma inesencial en esta identidad consigo misma, *se* da a *sí* misma la inmediación de su subsistir. La reflexión del fundamento elimina la inmediación de las condiciones y las refiere a los momentos en la unidad de la cosa; pero las condiciones son lo que la cosa incondicionada misma ha presupuesto; ella elimina así con eso su propio poner, es decir, su poner se convierte así inmediata e igualmente él mismo en un *devenir.* —Por consiguiente ambos constituyen una única unidad; el movimiento de las condiciones en sí mismas es un devenir, un volver en el fundamento, para poner el fundamento; pero el fundamento, como puesto, es decir, como superado, representa lo inmediato. El fundamento se refiere a sí mismo de modo negativo, se convierte en un ser puesto y fundamenta las condiciones. Pero, por cuanto así el existir inmediato se halla determinado como algo puesto, el fundamento lo elimina y se convierte sólo entonces en fundamento. —Por consiguiente esta reflexión es la mediación de la cosa incondicionada consigo misma por medio de su negación. O más bien, la reflexión de lo incondicionado es en primer lugar un presuponer —pero este eliminar a sí mismo constituye de inmediato un poner que determina. En segundo lugar es en esto una eliminación inmediata de lo presupuesto y determinación procedente de sí; por lo tanto este determinar representa de nuevo un superar el poner, y es el devenir en sí mismo. En esto la mediación, como retorno a sí mismo por medio de la negación, ha desaparecido: ella es reflexión simple, que aparece en sí, y devenir absoluto, carente de fundamento. El movimiento de la cosa, el ser puesta *de un lado* por sus *condiciones,* y de otro lado por su fundamento, es sólo el *desaparecer de la apariencia de la mediación.* El ser-puesto de la cosa es así un *surgir,* es el simple exponerse *en la existencia,* es puro movimiento de la cosa hacia sí misma.

Cuando todas las condiciones de una cosa están presentes, entonces ella entra en la existencia. La cosa está, *antes que exista;* y precisamente está en primer lugar como *esencia* o como incondicionado; en segundo lugar tiene una *existencia,* o sea está determinada, y esto según la doble manera considerada: es decir, de un lado en sus condiciones, de otro lado en su fundamento. En aquéllas se ha dado la forma del ser extrínseco, desprovisto de fundamento, pues, como

absoluta reflexión, ella representa la relación negativa consigo mismo y se convierte en su presuposición. Este incondicionado presupuesto es, por ende, lo inmediato carente de fundamento, cuyo ser no es nada más que un hallarse desprovisto de fundamento. Cuando, por ende, se hallan presentes todas las condiciones de la cosa, es decir, cuando la totalidad de la cosa está puesta como un inmediato carente de fundamento, entonces esta multiplicidad desparramada se *interioriza* en sí misma. —La cosa entera tiene que estar presente en sus condiciones, o bien todas las condiciones se necesitan para su existencia, pues todas constituyen la reflexión; vale decir, también el existir como condición, está determinado por la forma; sus determinaciones son, por esto, determinaciones reflexivas, y con una, son puestas esencialmente las otras. *El interiorizarse* de las condiciones significa en primer lugar la destrucción de la existencia inmediata y el devenir del fundamento. Sin embargo, con eso el fundamento es un fundamento puesto, es decir que, al existir como fundamento, está también eliminado como tal, y es un ser inmediato. Cuando, por lo tanto, todas las condiciones de la cosa están presentes, se eliminan como existencia inmediata y presuposición, e igualmente se elimina el fundamento. El fundamento se presenta sólo como una apariencia, que desaparece de inmediato; este surgir constituye, por ende, el movimiento tautológico de la cosa hacia sí, y su mediación por medio de las condiciones y del fundamento es el desaparecer de ambos. Por consiguiente, el surgir a la existencia es tan inmediato, que está mediado sólo por la desaparición de la mediación.

La cosa surge del fundamento. No es fundada o puesta por él de manera tal, que el fundamento permanezca todavía por debajo de ella, sino que el poner es el movimiento de extrinsecación del fundamento que vuelve hacia sí mismo, y su simple desaparición. Por la *unión* con las condiciones el fundamento adquiere la inmediación exterior y el momento del ser. Pero no los recibe como algo extrínseco, ni por medio de una relación extrínseca; sino que como fundamento, se convierte en un ser-puesto, su simple esencialidad se funde con sí misma en el ser-puesto y, en esta superación de sí mismo, él es la desaparición de su diferencia con respecto a su ser-puesto, y por eso simple inmediación esencial. No permanece, por ende, el fundamento como algo diferente de lo fundado, sino que la verdad del fundar consiste en que el fundamento en el fundar se une consigo mismo, y por consiguiente su reflexión en otro es su reflexión en sí mismo. De este modo la cosa, tal como es lo *incondicionado,* es también lo *infundado,* y surge del fundamento, sólo porque éste se ha *destruido* y ya no existe; surge de lo infundado, es decir, de su propia negatividad esencial, o pura forma.

Esta inmediación, mediada por el fundamento y la condición, e idéntica consigo misma por vía de la superación de la mediación, es la *existencia.*

SEGUNDA SECCIÓN

LA APARIENCIA (O SEA: EL FENÓMENO)

La esencia tiene que aparecer.

El ser es la absoluta abstracción; esta negatividad no le queda extrínseca, sino que él es ser, y nada más que ser, sólo por cuanto es esta absoluta negatividad. A causa de ésta el ser existe sólo como ser que se elimina, y es *esencia*. Pero, a la inversa, la esencia como simple igualdad consigo, es también *ser*. La doctrina del ser contiene la primera proposición: *El ser es esencia*. La segunda proposición: *la esencia es ser,* constituye el contenido de la primera parte de la doctrina de la esencia. Pero este ser, en que se convierte la esencia, es el *ser esencial,* la *existencia;* un sobresalir de la negatividad e interioridad.

Así *aparece* la esencia. La reflexión es el *aparecer* de la esencia *en ella misma*. Las determinaciones de la misma reflexión están incluidas en la unidad, sólo como puestas, superadas; o sea, la reflexión es la esencia idéntica consigo de manera inmediata en su ser puesta. Pero, por ser ésta fundamento, se determina de modo real por medio de su reflexión que se elimina a sí misma o que vuelve en sí. Además, por cuanto esta determinación, o sea el ser-otro de la relación fundamental, se elimina en la reflexión del fundamento y se convierte en existencia, las determinaciones formales tienen aquí un elemento de su subsistencia independiente. La *apariencia* de ellas se completa al convertirse en *fenómeno*.

La esencialidad que ha procedido hacia la inmediación es, *en primer lugar, existencia,* y algo existente o sea *cosa,* como unidad indistinta* de la esencia con su inmediación. La cosa contiene, en realidad, la reflexión; pero la negatividad de ésta se ha apagado al comienzo en la inmediación de aquélla; sin embargo, como su fundamento es esencialmente la reflexión, su inmediación se supera; y la cosa se convierte en un ser-puesto.

* Me adhiero a la opinión del traductor italiano que prefiere leer aquí *ununterschiedene* (indistinta) con la edición de 1841, en lugar del *unterschiedene* (distinta) de la edición Lasson. Todo el conjunto habla en favor de esa lección. [*N. del T.*]

Así es, *en segundo lugar, apariencia* (fenómeno). El fenómeno es lo que es la cosa en *sí,* o sea su verdad. Pero esta existencia, sólo puesta, que se refleja en el ser-otro, es también el sobresalir de sí para .traspasar a su infinitud; al mundo del fenómeno se contrapone el mundo reflejado en sí, el *mundo que existe en sí.*

Pero el ser que aparece y el ser esencial están de modo inmediato en relación entre ellos. Así, *en tercer lugar,* la existencia es *relación* esencial; lo que aparece muestra lo esencial, y éste se halla en su apariencia. —La relación es la unión todavía incompleta de la reflexión en el ser-otro y de la reflexión en sí; la compenetración perfecta de ambas constituye la *realidad.*

PRIMER CAPÍTULO

LA EXISTENCIA

COMO se expresa el principio del fundamento [razón suficiente]: *Todo lo que existe tiene un fundamento o sea es algo puesto, algo mediado,* así también habría que construir un principio de la existencia y tendría que ser expresado así: *Todo lo que es, existe.* La verdad del ser no consiste en ser un primero inmediato, sino en ser la esencia surgida en la inmediación.

Pero si además se dijera: *Lo que existe tiene un fundamento y está condicionado,* entonces habría también que decir: *No tiene fundamento y está incondicionado.* En efecto, la existencia es la inmediación que ha surgido del superar la mediación que relacionaba por medio del fundamento y de la condición, y esta inmediación, en su surgir, supera justamente este surgir mismo.

Puesto que pueden mencionarse aquí las pruebas *de la existencia de Dios,* ante todo hay que acordarse de que, además del *ser* inmediato, en primer lugar, y, en segundo lugar, además de la *existencia,* es decir, del ser que surge de la esencia, hay todavía otro ser, que surge del concepto, esto es la *objetividad.* —E1 demostrar es, en general, el *conocimiento mediado.* Las diferentes especies del ser precisan o contienen su propia especie de mediación; así también la naturaleza de la demostración es diferente, con respecto a cada especie. La *prueba ontológica* quiere tomar como punto de partida el concepto; pone como base la suma de todas las realidades, y subsume entonces también la existencia bajo la realidad. Ella es así la mediación que es silogismo, y que aquí no tiene todavía que ser considerada. Ya se consideró antes lo que *Kant* hizo notar contra esto, y se observó que Kant, entiende por *existencia* la existencia *determinada,* por cuyo medio algo entra en el contexto de la experiencia total, es decir, en la determinación de un *ser-otro* y en la relación con *otro.* Así, algo, por el hecho de existir, está mediado por otro, y la existencia en general es el lado de su mediación. Ahora bien, no se halla su mediación en lo que Kant llama el concepto, es decir en algo, cuando está considerado como sola y simplemente *relacionado consigo* mismo, o sea en la representación como tal, en la identidad abstracta consigo mismo la oposición está suprimida. La prueba ontológica tendría ahora que demostrar que el concepto absoluto, es decir el concepto de

Dios, llega a la existencia determinada, a la mediación o sea debería demostrar cómo la simple esencia se media con la mediación. Esto se efectúa por medio de la ya citada subsunción de la existencia bajo su universal, es decir, la realidad, que se acepta como término medio entre Dios en su concepto, por un lado, y la existencia, por el otro lado. —Como ya se dijo, no se habla aquí de esta mediación, por cuanto tiene la forma del silogismo. Pero, de qué manera está constituida de verdad aquella mediación de la esencia con la existencia, eso está contenido en la exposición efectuada hasta aquí. La naturaleza de la demostración misma tiene que ser considerada en la doctrina del conocimiento. Aquí hay solamente que mencionar lo que se refiere a la naturaleza de la mediación en general.

Las pruebas de la existencia de Dios alegan un *fundamento* para esta existencia. Éste no tiene que ser un fundamento objetivo de la existencia de Dios: pues ésta existe en sí y por sí misma. Así es puramente un *fundamento para el conocimiento.* Con esto se presenta al mismo tiempo como lo que *desaparece* en el objeto, que al comienzo aparece como fundado por él. Ahora bien, el fundamento, que suele derivarse de la contingencia del mundo, contiene el retorno del mismo a la absoluta esencia; en efecto, lo contingente es lo *carente de fundamento* en sí mismo y lo que se elimina a sí mismo. Por lo tanto, de esta manera la esencia absoluta surge, en realidad, de lo infundado; el fundamento se elimina a sí mismo, y así desaparece también la apariencia de la relación, que se había atribuido a Dios, es decir, la de ser uno fundado en un otro. Esta mediación por ende es la verdadera. Sin embargo aquella reflexión probatoria no conoce esta naturaleza de su mediación; por un lado ella se considera como algo puramente subjetivo, y aparta así su mediación de Dios mismo; pero por otro lado, y debido a esto, no reconoce el movimiento de mediación, que está *en la esencia misma,* ni sabe cómo este movimiento está en ella. Su verdadera relación consiste en que ella es las dos cosas en una, es decir, es la mediación como tal, pero al mismo tiempo es por cierto una mediación subjetiva, extrínseca, vale decir, la *mediación* extrínseca a sí, que *se elimina de nuevo en ella misma.* Sin embargo, en aquella exposición, la existencia conserva la relación errónea, de aparecer sólo como algo *mediado* o puesto.

Así, por otro lado, la existencia no puede tampoco ser considerada puramente como un *inmediato.* Considerada en la determinación de una inmediación, la comprensión de la existencia de Dios ha sido expresada como algo que no puede ser demostrado, y el conocimiento de ella como una conciencia *solamente* inmediata, es decir como una *fe.* El saber tiene que llegar a este resultado, de que no sabe *nada,* es decir, *renuncia* de nuevo por sí mismo a su movimiento *mediador* y a las determinaciones que se presentan en él. Esto resultó también de lo que se dijo anteriormente; sin embargo hay que añadir, que la reflexión, aunque termina por eliminarse a sí misma, no tiene, por esto, como resultado *la nada,* como si ahora el conocimiento positivo de la esencia fuera, como relación *inmediata* con ella, separada de aquel resultado, y fuese un propio surgir, un acto que empezara solamente de sí. Al contrario este fin mismo, este *hundirse* de la

mediación, es al mismo tiempo el *fundamento,* de donde surge lo inmediato. El lenguaje une, como ya se notó antes, el significado de este *hundirse* y el del *fundamento;* se dice que la esencia de Dios es el *abismo* para la razón finita. En realidad es tal, porque la razón finita renuncia allí a su finitud, y sume en él su movimiento de mediación; pero este *abismo,* que es el fundamento negativo, es al mismo tiempo el fundamento *positivo* del surgir de lo existente, de la esencia inmediata en sí misma; la mediación es un *momento esencial.* La mediación por medio del fundamento se supera; pero no deja bajo sí misma el fundamento, de manera que lo que surge de él sea algo puesto, que tenga su esencia en otro lugar, es decir, en el fundamento; sino que este fundamento, como abismo, es la mediación desaparecida, y viceversa, sólo la mediación desaparecida es al mismo tiempo el fundamento, y sólo por medio de esta negación ella es lo igual a sí mismo y lo inmediato.

Así la existencia aquí no tiene que ser considerada como un *predicado* o una *determinación* de la esencia, de manera que una proposición pueda decir acerca de ésta: La esencia existe, o sea tiene existencia —sino que la esencia ha traspasado a la existencia; la existencia es su absoluta extrinsecación, allende la cual no ha permanecido la esencia. La proposición, por lo tanto, tendría que ser: La esencia es la existencia, no es diferente de su existencia. —La esencia ha *traspasado* a la existencia, porque la esencia no se distingue más, como fundamento, de sí misma como de lo fundado, o sea porque aquel fundamento se ha eliminado. Pero esta negación es de igual modo esencialmente su posición, o sea la continuidad absolutamente positiva consigo misma; la existencia es la reflexión del *fundamento* en sí, su identidad consigo mismo que se ha constituido en su negación, y por ende la mediación, que se ha puesto como idéntica consigo, misma, y que por eso es inmediación.

Ahora bien, por el hecho de que la existencia es esencialmente la *mediación idéntica consigo mismo, tiene en sí las determinaciones* de la mediación; pero las tiene de tal modo, que al mismo tiempo son reflejadas en sí, y tienen la subsistencia esencial e inmediata. Como inmediación que se pone eliminándose, la existencia es unidad negativa y ser-en-sí; ella, por ende, se determina de inmediato como algo *existente y* como *cosa.*

A. LA COSA Y SUS PROPIEDADES

La existencia como algo *que existe* está puesta en la forma de la unidad negativa, que ella esencialmente constituye. Pero esta unidad negativa es, en primer lugar, sólo determinación *inmediata,* y por consiguiente es lo uno del *algo* en general. El algo existente, empero, es diferente del algo que es. Aquél es esencialmente una inmediación tal, que ha surgido mediante la reflexión de la mediación en sí misma. Así el algo existente es una *cosa.*

La *cosa* se distingue de su *existencia,* tal como el *algo* puede distinguirse de su *ser.* La cosa y lo existente son inmediatamente uno y lo mismo. Pero, por el hecho de que la existencia no es la primera inmediación del ser, sino que tiene en ella misma el momento de la mediación, su determinación como cosa y la distinción de ambos no constituyen un traspaso, sino verdaderamente un análisis, y la existencia como tal contiene en el momento de su mediación esta distinción misma, que es la diferencia entre la *cosa-en-sí y* la existencia *exterior.*

a) La cosa en sí y la existencia.

1. *La cosa en sí* es lo existente como lo *inmediato esencial,* que se presenta por medio de la mediación superada. Por eso, la mediación es también esencial para la cosa en sí; pero tal diferencia, en esta primera o inmediata existencia, se quiebra en *determinaciones indiferentes.* Uno de los lados, es decir, la mediación de la cosa, es su *inmediación no reflejada,* y, por ende, su ser en general, que, por ser al mismo tiempo determinado como mediación, es un existir *otro* respecto a sí mismo, un existir en sí múltiple y *extrínseco.*

Sin embargo, no es sólo una existencia, sino que está en relación con la mediación superada e inmediación esencial; por consiguiente es la existencia como *inesencial,* como un ser- puesto. —(Si se distingue la cosa de su existencia, entonces ella es lo *posible*, *la* cosa de la representación, o la cosa del pensamiento, que, como tal, no tiene que existir al mismo tiempo. La determinación de la posibilidad y de la oposición de la cosa frente a su existencia, se presenta, empero, con posterioridad). —Pero la cosa en sí y su ser mediado están contenidos ambos en la existencia, y ambos son ellos mismos existencias. La cosa en sí existe y es la existencia esencial de la cosa, mientras el ser mediado es en cambio su existencia inesencial.

La *cosa en sí,* por ser el simple ser-reflejado en sí de la existencia, no es el fundamento del existir inesencial; es la unidad inmóvil, indeterminada, justamente porque tiene la determinación de ser la mediación superada y, por consiguiente, de ser sólo la base del ser mencionado. Por lo tanto, también la reflexión, por ser la existencia que se media por medio de otro, cae *fuera de la cosa en sí.* Ésta no debe tener ninguna multiplicidad determinada en ella misma, y la consigue, por ende, sólo si es *llevada a la reflexión extrínseca;* pero permanece indiferente frente a ella. (La cosa en sí tiene un color sólo si es llevada ante el ojo, tiene un olor sólo frente a la nariz, etc.). Sus diversidades son aspectos captados por otro, son relaciones determinadas, que este otro se crea con respecto a la cosa en sí, y que no son determinaciones propias de la cosa misma.

2. Ahora bien, este otro es la reflexión, que al ser determinada como extrínseca, *primeramente es extrínseca a sí misma,* y es la multiplicidad determinada. *Después* es extrínseca a lo existente esencial, y se *refiere* a él como a su absoluta *presuposición.* Sin embargo, estos dos momentos de la reflexión extrínseca, vale decir, su propia multiplicidad y su relación con la cosa en sí,

diferente de ella, son una y la misma cosa. En efecto la existencia es extrínseca solamente si se la considera referida a la identidad esencial, como a *un otro.* La multiplicidad, por ende, no tiene una propia subsistencia independiente allende la cosa en sí, sino que está sólo como apariencia frente a ésta, en su referencia necesaria a ella, y es como el reflejo que se refracta en ella. Por consiguiente la diversidad se halla presente como la relación de un otro con la cosa en sí. Pero este otro no es nada que subsista por sí, sino que existe sólo como relación con la cosa en sí; pero, al mismo tiempo, existe sólo como rechazo de ésta; y es así el inestable contragolpe de ella en sí misma.

Ahora bien, esta reflexión inesencial no compete a la cosa en sí, ya que ésta es la identidad esencial de la existencia, sino que se derrumba fuera de ella, en sí misma. Se destruye, y se convierte así ella misma en identidad esencial, o cosa en sí. —Esto puede ser considerado también de la siguiente manera: la existencia inesencial tiene, en la cosa en sí, su reflexión en sí; ante todo se refiere a ella como a su *otro;* pero como otro, frente a lo que existe en sí, es solamente la eliminación de sí misma y el convertirse en ser-en-sí. La cosa en sí, por lo tanto, es idéntica con la existencia exterior.

Esto se evidencia de esta manera en la cosa en sí. La cosa en sí es la existencia esencial, *que se refiere a sí misma;* es la identidad consigo misma sólo por cuanto contiene en sí misma la negatividad de la reflexión; lo que parecía existencia extrínseca a ella, es, por ende, un momento en ella misma. Por consiguiente es también una cosa en sí que se rechaza de sí misma, y que, *por ende, se refiere a sí misma como a un otro.* Por lo tanto hay ahora *varias* cosas en sí, que están entre ellas en la relación de la reflexión extrínseca. Esta existencia inesencial es tanto relación entre ellas, como con otras; pero, les es, además, esencial a ellas mismas —o sea esta existencia inesencial, cuando se derrumba en sí misma, es cosa en sí, pero otra, diferente de la primera; en efecto la primera es esencialidad inmediata, mientras ésta es la que surge de la existencia inesencial. Sin embargo, esta otra cosa en sí, es sólo una *otra* en general; en efecto, como cosa idéntica consigo misma, no tiene ninguna ulterior determinación frente a la primera; es la reflexión de la existencia inesencial en sí, como la primera. La determinación de las diferentes cosas en sí, en su relación recíproca, cae, por ende, en la reflexión extrínseca.

3. Ahora, esta reflexión extrínseca es ya una referencia de las cosas en sí entre ellas; *su recíproca mediación* como otras. Las cosas en sí, de este modo, son los extremos de un silogismo, cuyo término medio lo constituye su existencia extrínseca; es decir, la existencia, por cuyo medio ellas son otras entre ellas, y diferentes. Esta diferencia entre ellas, se halla sólo en *su relación;* ellas despiden, por decirlo así, sólo de su superficie, unas determinaciones en su relación, frente a la cual quedan indiferentes, como reflejadas en sí absolutamente. —Esta relación constituye ahora la totalidad de la existencia. La cosa en sí está en relación con una reflexión que le es extrínseca, en que tiene múltiples determinaciones; esto constituye su rechazo de sí misma en otra cosa en sí. Este rechazo es su contragolpe en sí misma puesto que cada cosa en sí es una otra, sólo por el

hecho de reflejarse a partir de la otra; tiene su ser puesto no en sí misma, sino en la otra, está determinada sólo por medio de la determinación de la otra. Esta otra, luego, está igualmente determinada sólo por medio de la determinación de la primera. Pero *las dos* cosas en sí, por no tener la diversidad en sí mismas, sino cada una sólo en la otra, no son diferentes; la cosa en sí, en cuanto tiene que referirse al otro extremo como a otra cosa en sí, se refiere a algo, que no es diferente de ella, y la reflexión extrínseca, que tendría que constituir la relación mediadora entre los extremos, es un referirse de la cosa en sí sólo a sí misma, o sea, es esencialmente su reflexión sobre *sí;* por lo tanto, es determinación existente en sí, o sea la determinación de la cosa en sí. Por consiguiente ésta no tiene tal determinación en una relación, que le sea extrínseca, con otra cosa en sí, y en una relación de esta otra cosa en sí con ella; la determinación no es sólo su superficie, sino su mediación esencial consigo misma, como con una otra. —Las dos cosas en sí, que tienen que constituir los extremos de la relación, corno no deben tener en sí ninguna determinación recíproca, *de hecho llegan a coincidir.* Hay sólo una *única* cosa en sí, que en la reflexión extrínseca se refiere a *sí* misma; y su *propia relación consigo como con un otro* es lo que constituye su determinación.

Esta determinación de la cosa en sí es la *propiedad de la cosa.*

b) La propiedad.

La *cualidad* es la determinación *inmediata* del algo, lo negativo mismo, por cuyo medio el ser es algo. Así la *propiedad* de la cosa es la negatividad de la reflexión, por cuyo medio la existencia en general es un existente, y, como simple identidad consigo, es *cosa en sí.* Sin embargo, la negatividad de la reflexión, es decir, la mediación superada, es esencialmente ella misma mediación y relación, no hacia un otro en general, como la cualidad considerada como determinación no reflejada, sino relación consigo misma, como con un otro, o sea *mediación,* que *al mismo tiempo* es inmediatamente *identidad consigo.* La cosa en sí abstracta es ella misma este referirse que vuelve en sí a partir de lo otro; por esto se halla *determinada en sí misma.* Pero su determinación es una *constitución,* que, como tal, es ella misma una *destinación,* y como referencia a otro no traspasa en un ser-otro, y está *sustraída a la mutación.*

Una cosa tiene *propiedades;* éstas son, *en primer lugar, sus* determinadas relaciones con *otro;* la propiedad se presenta sólo como una manera de comportarse recíprocamente; por consiguiente es la reflexión extrínseca y el lado del ser-puesto de la cosa. Pero, *en segundo lugar,* la cosa en este ser-puesto está *en sí;* se conserva en la relación con otro; de todas maneras es sólo una superficie, con la que la existencia se entrega al devenir del ser y a la mutación; la propiedad no se pierde en esto. Una cosa tiene la propiedad de producir, en otro, este o aquel efecto, y de extrinsecarse de una manera característica en su relación. Muestra esta propiedad sólo bajo la condición de una correspondiente constitución de la otra cosa, pero, esta propiedad le es, al mismo tiempo, *peculiar,*

y representa su base, idéntica consigo misma. Por lo tanto esta cualidad reflejada se llama propiedad. En esto la cosa traspasa a una exterioridad, pero la propiedad se conserva en ella. La cosa se convierte, por medio de sus propiedades, en causa, y la causa consiste en conservarse como efecto. Sin embargo, la cosa aquí es sólo la cosa inmóvil, que tiene muchas propiedades, y no está todavía determinada como verdadera causa; al comienzo es sólo la reflexión que está en sí, no todavía la reflexión que pone ella misma sus determinaciones.

La *cosa en sí,* como ha resultado de lo visto no es, por ende, esencialmente sólo cosa en sí de manera que sus propiedades sean el ser puesto propio de una reflexión extrínseca, sino que son sus propias determinaciones, por cuyo medio ella se comporta de una determinada manera. No hay una base indeterminada, que se halle allende su existencia extrínseca, sino que está presente como fundamento en sus propiedades, vale decir, es la identidad consigo misma en su ser-puesta. —Pero, al mismo tiempo, está como fundamento *condicionado,* es decir, su ser-puesta, es al mismo tiempo una reflexión extrínseca a sí; existe sólo en la medida en que está reflejada en sí, y está en sí sólo en la medida en que es extrínseca. Por medio de su existencia, la cosa en sí entra en relaciones extrínsecas, y la existencia consiste en esta exterioridad; es la inmediación del ser, y por esto la cosa está sometida a la variación; pero ella es también la inmediación reflejada del fundamento, y por consiguiente es la cosa *en sí* en su variación. —Sin embargo, el mencionar esta relación fundamental no debe entenderse aquí en el sentido de que la cosa en general esté determinada como fundamento de sus propiedades. El mismo hecho de ser cosa constituye, como tal, la determinación fundamental. La propiedad no está diferenciada de su fundamento, ni constituye sólo el ser-puesto, sino que es el fundamento que ha traspasado a su exterioridad y que por eso está realmente reflejado en sí. La propiedad misma como tal es el fundamento, esto es, un ser puesto existente en sí, o sea el fundamento constituye la *forma* de su *identidad* consigo mismo. Su *determinación* es la reflexión del fundamento, extrínseca a sí, y el todo es el fundamento, que, en su rechazar y determinar, en su inmediación extrínseca, se refiere a sí mismo. La *cosa en sí* existe, por ende, esencialmente, y el hecho de que exista, significa, inversamente, que la existencia, como inmediación extrínseca, es, al mismo tiempo, *ser-en-sí.*

NOTA [1]

Ya antes (primera parte, secc. 1, cap. 2, B), al hablar del momento del existir y del ser-en-sí, se ha mencionado la *cosa en sí, y* se ha observado que la cosa en sí como tal no es otra cosa que la vacía abstracción con respecto a toda determinación, de la que no puede de ninguna manera *saberse nada,* precisamente porque tiene que ser la abstracción de cualquier determinación. —A

[1] Título en el índice: *La cosa en sí del idealismo trascendental.*

raíz de haberse presupuesto de esta manera la cosa en sí como lo indeterminado, toda determinación cae fuera de ella, en una reflexión que le queda extraña, y frente a la cual ella es indiferente. Para el *idealismo trascendental* esta reflexión extrínseca es la *conciencia.* Por cuanto este sistema filosófico transfiere toda determinación de las cosas, tanto por lo tocante a la forma como por lo referente al contenido, a la conciencia, de acuerdo con este punto de vista *recae en mi,* en el sujeto, el hecho de que yo no vea las hojas del árbol como negras, sino como verdes, o que vea el sol como redondo y no cuadrado, que sienta el azúcar con un gusto dulce y no amargo; que oiga el primer *y* el segundo toque de un reloj como sucesivos, y no como simultáneos, y que no determine el primero como causa, ni tampoco como efecto del segundo, etc. —Esta cruda representación del idealismo subjetivo está directamente en contradicción con la conciencia de la libertad, según la cual yo me conozco más bien como lo universal y lo indeterminado, separo de mí aquellas múltiples y necesarias determinaciones, y las reconozco como algo que para mí es extrínseco, y que compete sólo a las cosas. El yo, en esta conciencia de su libertad, es para sí aquella identidad verdadera reflejada en sí, que debería ser la cosa en sí. En otro lugar he demostrado que aquel idealismo trascendental no sobresale de la limitación del yo por el objeto, ni en general del mundo finito, sino que cambia sólo la *forma* del límite, que para él permanece como un absoluto, puesto que, precisamente, solamente lo traslada de lo objetivo a lo subjetivo, y lo convierte en determinaciones del yo, y en un salvaje alternarse y desenvolverse de ellas, en el yo como si éste fuera una cosa; lo cual es considerado por la conciencia común como una multiplicidad y variación perteneciente sólo a cosas extrínsecas respecto a él.

En la consideración actual, la cosa en sí y la reflexión que al comienzo le queda extrínseca, se hallan solamente una en contra de la otra; la reflexión no se ha determinado todavía como conciencia, tal como tampoco la cosa en sí se ha determinado como *yo.* De la naturaleza de la cosa en sí y de la reflexión extrínseca ha resultado, que este extrínseco mismo se determina como cosa en sí, o viceversa, se convierte en una determinación propia de aquella primera cosa en sí. La causa esencial de la insuficiencia de este punto de vista, en que se detiene aquella filosofía, consiste, ahora, en que ella se atiene a la *cosa en sí abstracta,* como a una *última* determinación, y contrapone *a* la cosa en sí la reflexión o bien la determinación y multiplicidad de las propiedades, mientras en realidad la cosa en sí tiene esencialmente en sí misma aquella reflexión extrínseca, y se determina como para poseer determinaciones *propias,* o sea propiedades, por cuyo medio se demuestra que la abstracción de la cosa, es decir, el ser pura cosa en sí, es una determinación desprovista de verdad.

c) La acción recíproca de las cosas.

La cosa en sí *existe* esencialmente; su inmediación extrínseca y su determinación pertenecen a su ser-en-sí o bien a su reflexión-en-sí. La cosa en sí,

por ende, es una cosa que tiene propiedades, y por consiguiente hay varias cosas, que se distinguen entre ellas no por una referencia que les queda extraña, sino por sí mismas. Estas varias cosas diferentes están en esencial acción recíproca, por medio de sus propiedades; la propiedad es esta relación recíproca misma, y la cosa no es nada fuera de ella. La determinación recíproca, el punto medio de las cosas en sí, que, como extremos, tendrían que quedar indiferentes con respecto a esta relación entre ellas, es, ella misma, la reflexión idéntica consigo misma y representa la cosa en sí, que esos extremos tenían que ser. La forma de cosa *(Dingheit)* se halla así rebajada a la forma indeterminada de la identidad consigo misma, que tiene su esencialidad sólo en su propiedad. Cuando, por consiguiente, se habla de una cosa o de cosas en general, sin mencionar la determinada propiedad, entonces su diferencia es puramente indiferente, es decir, cuantitativa. Lo que está considerado como una *única* cosa, puede de igual manera ser convertido en varias cosas, o bien ser considerado como varias cosas; se trata de una *separación* o *unión extrínseca.* —Un libro es una cosa, y cada una de sus páginas es también una cosa, y lo mismo cada pedacito de sus páginas, y así a continuación, al infinito. La determinación, por cuyo medio *una* cosa es sólo *esta* cosa, se halla únicamente en sus propiedades. La cosa se distingue por ellas de otras cosas, pues la propiedad es la reflexión negativa y el diferenciar. La cosa tiene, por consiguiente sólo en sí misma, en su propiedad, su diferencia con respecto a otras. La propiedad es la diferencia reflejada en sí, por cuyo medio la cosa, en su ser-puesta, es decir, en su relación con otra, es al mismo tiempo indiferente frente a la otra y a su relación. Si a la cosa se la despoja de sus propiedades, no le queda, por consiguiente, nada más que el abstracto ser-en-sí, esto es una extensión inesencial y una comprensión extrínseca. El verdadero ser-en-sí es el ser-en-sí en su ser-puesto; esto es la propiedad. Con esto *la forma de cosa se ha convertido en la propiedad.*

La cosa tendría que comportarse, frente a la propiedad, como un extremo que estuviera en sí, y la propiedad tendría que constituir el punto medio entre las cosas que están en relación. Sin embargo, esta relación es el punto donde las cosas se encuentran como *reflexión que se rechaza de sí misma,* y donde se distinguen y se relacionan. Esta diferencia entre ellas y su relación es una única reflexión y una *única continuidad* de ellas. Las cosas mismas caen, por ende, sólo en esta continuidad, que es la propiedad, y desaparecen como extremos subsistentes, que tuvieran una existencia fuera de esta propiedad.

La *propiedad,* que tendría que constituir la *relación* entre los extremos independientes, es, por ende, lo *independiente mismo.* Al contrario las cosas son lo inesencial. Son un *esencial* sólo como reflexión que al distinguirse se refiere a sí misma; pero esto es la propiedad. Ésta, por lo tanto, no [r]epresenta lo eliminado en la cosa, o un puro momento suyo; sino que la cosa consiste, en verdad, sólo en aquella extensión inesencial, que, precisamente, es unidad negativa, pero sólo como el uno del algo, es decir, un uno *inmediato.* Si antes la cosa ha sido determinada [por nosotros] como extensión inesencial, por cuanto se convirtió en tal mediante una abstracción extrínseca, que dejaba de lado la propiedad, ahora

esta abstracción se ha verificado precisamente mediante el traspasar de la cosa-en-sí a la propiedad misma, pero con valor invertido, de modo que, mientras aquel abstraer vislumbra todavía, como lo esencial, la cosa abstracta sin su propiedad, y ésta, empero, se le presenta como una determinación extrínseca, aquí la cosa como tal se determina por sí misma en una forma indiferente y extrínseca de la propiedad. Ésta así se ha liberado ahora de la *vinculación* indeterminada y carente de fuerza, que es lo uno de la cosa; ella es lo que constituye su *subsistir,* es una *materia que está por sí.* — Por ser una simple continuidad consigo misma, tiene ante todo en ella la forma sólo como *diversidad;* por lo tanto hay una *multiplicidad* de semejantes materias que están por sí mismas, y *la cosa consiste en ellas.*

B. LA CONSTITUCIÓN DE LA COSA POR MEDIO DE MATERIAS

El traspaso de la *propiedad a* una *materia,* o a una *sustancia* independiente, es el conocido traspaso, que la química efectúa en la materia sensible, cuando intenta representar las *propiedades* del color, del olor, del gusto, etc., como *materia luminosa, colorante, olorosa,* ácida, amarga, etc., o bien cuando admite sin más otras, como la *materia calorífica,* la materia eléctrica, magnética, y está convencida de dominar, con esto, las propiedades en su verdad. —Del mismo modo es corriente la expresión, que las cosas *consisten* en diferentes materias o sustancias. Se tiene mucho cuidado en no llamar estas *materias* o sustancias con el nombre de *cosas,* a pesar de que pueda también admitirse que, por ejemplo, un pigmento es una cosa; pero yo no sé, si, por ejemplo, también la materia luminosa o la calorífica, o la materia eléctrica, etc., se llamen cosas. Se distinguen las cosas y sus elementos sin aclarar con exactitud si éstos también son cosas, y en qué medida, o si son solamente parte de cosas; pero, por lo menos, son *existentes* en general.

La necesidad de pasar de las propiedades a las materias, o sea la necesidad de que las propiedades sean en realidad materias, ha surgido de la circunstancia de que ellas son lo esencial, y con eso lo verdadero independiente de las cosas. Sin embargo, al mismo tiempo, la reflexión de la propiedad en sí constituye sólo un lado de la entera reflexión, es decir, la 'superación de la diferencia y la continuidad de la propiedad consigo misma, mientras ella tenía que ser una existencia por otro. La forma de cosa, como reflexión negativa en sí, y como el distinguirse que se rechaza de otro, se halla rebajada, por eso, a la condición de momento inesencial; pero, al mismo tiempo se ha determinado así ulteriormente. Este momento negativo *ante todo* se ha *conservado;* en efecto la propiedad se ha convertido en materia continua consigo misma e independiente, sólo porque la diferencia de las cosas ha sido *superada;* la continuidad de la propiedad en el ser-

otro contiene por ende ella misma el momento de lo negativo, y su independencia es al mismo tiempo, como esta *unidad negativa,* el *algo,* constituido de nuevo, de la forma de cosa; es la independencia negativa frente a la independencia positiva de la materia. *En segundo lugar,* de esta manera la cosa, saliendo de su indeterminación, ha logrado la completa determinación. Como *cosa en sí* es la identidad *abstracta,* la existencia *puramente negativa,* o sea *se determina* como lo *indeterminado;* luego está determinada por sus propiedades, por cuyo medio tiene que distinguirse de otras. Pero como, a causa de la propiedad, es más bien continua con otras, esta diferencia incompleta se supera. La cosa ha vuelto de este modo en sí y ahora está determinada como *determinada;* está *determinada en sí,* o sea es *esta* cosa.

Sin embargo, *en tercer lugar* este retorno en sí es por cierto la determinación que se refiere a sí misma, pero es al mismo tiempo inesencial; el *subsistir* continuo consigo constituye la materia independiente, donde la diferencia entre las cosas, esto es, su determinación que existe en sí y por sí, se halla superada, y es algo extrínseco. La cosa como *esta* cosa es, por ende, sin duda una determinación perfecta; pero esto representa la determinación en el elemento de la inesencialidad.

Considerado del lado del movimiento de la propiedad, esto resulta como sigue: La propiedad no es sólo una determinación *extrínseca,* sino una existencia *que está por sí.* Esta unidad de la exterioridad y la esencialidad se rechaza de sí misma, porque contiene la reflexión sobre sí y la reflexión en el otro, y es por un lado la determinación como independiente *simple,* que se refiere de manera idéntica a sí misma, donde la unidad negativa, es decir, lo uno de la cosa, es algo superado. Por otro lado es esta determinación frente a otro, pero está también como un uno reflejado en sí, y determinado en sí —por consiguiente constituye las *materias* y esta cosa. Éstos son los dos momentos de la exterioridad idéntica consigo, o sea de la propiedad reflejada en sí. La propiedad era aquello, por cuyo medio las cosas tenían que diferenciarse; al liberarse de este su lado negativo, es decir, de este ser inherente a otro, la cosa se ha liberado así también de su ser determinada por otras cosas y ha vuelto a sí de la relación con otro. Pero, al mismo tiempo es sólo *la cosa en sí, que se ha convertido en otra frente a sí,* porque las múltiples propiedades, por su lado, se han independizado, y con eso *su relación negativa, en lo uno de la cosa,* se ha convertido solamente en una relación superada. Por consiguiente la cosa es la negación idéntica consigo misma, sólo *frente* a la continuidad positiva de la materia.

El *esto* constituye así la completa determinación de la cosa, de manera que ésta es al mismo tiempo una determinación extrínseca. La cosa consiste en materias independientes, que son indiferentes frente a su relación en la cosa. Esta relación es, por ende, sólo una vinculación inesencial de ellas, y la diferencia de una cosa con respecto a otras depende del hallarse en ella varias de las particulares materias, y de la cantidad en que se hallan en ella. Las materias sobresalen *allende esta* cosa, se continúan en otras, y el pertenecer a esta cosa no constituye su límite. Además, tampoco son ellas una limitación recíproca, pues su

relación negativa es sólo un *esto* desprovisto de fuerza. Por consiguiente, cuando están vinculadas en la cosa, no se eliminan; como independientes, son impenetrables recíprocamente; en su determinación se refieren sólo a sí, y son una multiplicidad mutuamente indiferente del subsistir. Son aptas sólo para un límite cuantitativo. La cosa considerada como *ésta tal,* es puramente esta relación cuantitativa de las materias, esto es, una pura colección, el *también* de ellas. —*Consiste* en un cualquier cuanto de una materia, y *también* en cierto cuanto de otra, y *también* de otras; el tener esta relación, de no tener ninguna relación, constituye por sí sola la cosa.

B. LA DISOLUCIÓN DE LA COSA

Esta cosa, tal como se ha determinado, es decir, como la pura relación cuantitativa de las libres materias, es lo absolutamente variable. Su variación consiste en que una o varias materias son separadas de la colección, o son añadidas a este *también,* o bien en que su relación cuantitativa recíproca ha sido cambiada. El surgir y perecer de *esta* cosa es la disolución extrínseca de esta vinculación extrínseca, o bien es la vinculación de aquellas materias, para las cuales es indiferente el estar o no vinculadas. Las materias circulan saliendo ininterrumpidamente de *esta* cosa o volviendo a entrar en ella; la cosa misma es la absoluta porosidad sin ninguna medida o forma propia.

De esta manera la cosa, en su absoluta determinación, por cuyo medio *es esta* cosa, es lo absolutamente disoluble. Esta disolución consiste en un ser determinado desde el exterior, así como constituye también su ser. Pero su disolución y la exterioridad de su ser son lo esencial de este ser; la cosa es sólo el *también,* consiste sólo en esta exterioridad. Sin embargo consiste también en sus materias, y no sólo el abstracto *éste* como tal, sino *el todo de esta cosa* es la resolución de sí mismo. Es decir, la cosa está determinada como una colección extrínseca de materias independientes; estas materias no son cosas, no tienen la independencia negativa, sino que son las propiedades consideradas como lo independiente, es decir, el ser-determinado, que, como tal, está reflejado en sí. Por consiguiente las materias son realmente simples y se refieren sólo a sí mismas; pero *su contenido* es una *determinación.* La reflexión sobre sí es sólo la *forma* de este contenido, que no está reflejado sobre sí como tal, sino que, por su determinación, se refiere a *otro.* Por consiguiente la cosa no es sólo el *también* de estas materias —o sea su relación como indiferente recíprocamente— sino es igualmente su relación *negativa;* a causa de su determinación, las materias mismas son esta reflexión negativa suya, que es la puntualidad de la cosa. Una materia es *lo que* es la otra, dada la determinación recíproca de su contenido; y una no *existe* porque exista la otra, dada su independencia.

Por consiguiente la cosa es la relación mutua de las materias en las cuales consiste, de tal manera que en ella una y otra materia *subsisten también,* pero, al mismo tiempo, una de ellas *no* subsiste por el hecho de que subsista la otra. Siempre que, por ende, una materia se halle en la cosa, la otra materia se halla, por esto mismo, eliminada; pero la cosa es al mismo tiempo el *también,* o sea el subsistir de la otra. Por lo tanto al subsistir una materia, la otra *no* subsiste, e igualmente subsiste *también* en la primera, y así recíprocamente, por todas estas diferentes materias. Dado pues, que en el mismo sentido en el cual una materia subsiste, subsisten también las otras (y este *único* subsistir suyo es la puntualidad o la unidad negativa de la cosa), las materias se *compenetran* en absoluto; y dado que la cosa es al mismo tiempo sólo su *también,* y las materias están reflejadas en su determinación, ellas son recíprocamente indiferentes y *no* se *tocan* en su compenetración. Por consiguiente las materias son esencialmente *porosas,* de modo que una subsiste en los *poros* o sea en el no-subsistir de las otras; pero estas otras son ellas mismas porosas; en sus poros o sea en su no-subsistir subsiste también la primera materia y todas las demás. Su *subsistir* es, al mismo tiempo su *ser-superadas,* y el subsistir de *otras; y* este subsistir de las otras es igualmente su ser-superado y el *subsistir de las primeras* y de la misma manera de todas las otras. La cosa, por consiguiente, es la contradictoria mediación consigo mismo del subsistir independiente por medio de su contrario, es decir, por medio de su negación, o sea de *una* sola materia independiente por medio del *subsistir y no-subsistir de otra.* —La existencia ha logrado en *esta cosa* su acabamiento, por cuanto es *en un único* ser que existe en sí, o sea es un subsistir *independiente* y una existencia *inesencial.* Por tanto, la verdad de la existencia consiste en tener su ser-en-sí en la inesencialidad o sea su subsistir en un otro y precisamente en el absolutamente otro, vale decir, en tener como base *su propia nulidad.* Por eso es *apariencia.*

NOTA[2]

Es una de las más comunes determinaciones de la representación, que *una cosa consista en muchas materias independientes.* De un lado se considera la cosa como lo que tiene *propiedades,* cuyo *subsistir* es la *cosa.* Pero de otro lado estas diferentes determinaciones son consideradas como materias, cuyo subsistir no es la cosa, sino que, al contrario, la *cosa está constituida* por ellas. La cosa misma es sólo su vinculación extrínseca y su límite cuantitativo. Ambas, las propiedades y las materias, son las *mismas determinaciones de contenido;* sólo que allí son momentos, reflejados en su unidad negativa, como en una base diferente de ellas mismas, es decir, en la *forma de cosa,* aquí en cambio son

[2] Título en el índice: *La porosidad de la materia.*

diferentes independientes, cada uno de los cuales está reflejado en su propia unidad consigo. Ahora estas materias se determinan, además, como un subsistir independiente; pero se hallan también juntas en una cosa. Esta cosa tiene dos determinaciones: primero, la de ser *ésta* y, segundo, la de ser el *también.* El *también* es aquello que en la intuición exterior se presenta como la *extensión espacial;* el *esto,* en cambio, la unidad negativa, es la *puntualidad* de la cosa. Las materias se hallan juntas en la puntualidad, y su *también,* o su extensión es por doquiera esta puntualidad; en efecto el *también,* como forma de cosa está al mismo tiempo determinado esencialmente como unidad negativa. Por consiguiente, donde se halla una de estas materias, *en un único y mismo punto* se halla la otra; la cosa no tiene en un lugar su color, en otro su materia aromática, en un tercero su materia calorífica, etc., sino que en el punto en que está caliente, tiene también color, es ácida, eléctrica, etc. Ahora bien, no estando estas materias una fuera de la otra sino en un único *esto,* se admite que sean *porosas,* de modo que una materia exista en los espacios intersticiales de la otra. Pero aquella sustancia que se halla en los espacios intersticiales de la otra, es también porosa ella misma, y en sus poros existe, recíprocamente, la otra; pero no solamente ésta, sino también la tercera, la décima, etc. Todas las materias son porosas y en los espacios intersticiales de cada una se hallan todas las otras, tal como ella se halla junta con las demás en estos poros de cada una. Por consiguiente ellas son una multitud que se compenetra recíprocamente de tal manera, que las materias penetrantes están, a su vez, penetradas por las otras y que con eso cada una penetra de nuevo su propio ser-penetrado. Cada una está puesta como su negación, y esta negación es el subsistir de otra materia; pero este subsistir es igualmente la negación de esta otra y el subsistir de la primera.

El expediente con que la *representación* disimula la *contradicción* del subsistir *independiente* de las *múltiples* materias en una *única,* o sea su *indiferencia* recíproca en su mutua *penetración* es, como todos saben, el recurso de la *pequeñez* de las partes y de los poros. Donde entra la diferencia en sí, la contradicción, y la negación de la negación, es decir, en general, donde hay que *concebir, la* representación se deja caer en la diferencia extrínseca, *cuantitativa.* Respecto al surgir y perecer se refugia en lo *paulatino* y, con respecto al ser, en la *pequeñez* donde lo que va desapareciendo se rebaja a un *imperceptible,* la contradicción a una confusión, y la verdadera relación se rebaja a una representación indeterminada, cuya turbiedad salva lo que está eliminando.

Pero al iluminar más de cerca esta turbiedad, ésta se presenta como la contradicción, en parte como contradicción subjetiva propia de la representación, en parte Como la objetiva propia del objeto; la misma representación contiene totalmente los elementos de esta contradicción. Lo que ella, en efecto, hace en primer lugar, consiste en la contradicción de atenerse a la *percepción,* y querer hallarse ante cosas pertenecientes a. la *existencia;* de otro lado, en atribuir una existencia sensible a lo *imperceptible,* es decir, a lo determinado por la reflexión. Las pequeñas partes, y los poros, tendrían que ser al mismo tiempo una existencia sensible, y se habla de su ser-puestos, como de la misma especie de *realidad* que

compete al color, calor, etc. Y si después, la representación considerara más detenidamente esta niebla *objetiva,* es decir, los poros y las pequeñas partes, reconocería en ellos no sólo una materia y *también* su negación (de manera que se hallaría *aquí* la materia y *aquí al lado* su negación, vale decir el poro, y *al lado* de esto de nuevo la materia, y así en seguida), sino que se daría cuenta de que en *esta* cosa ella tiene *en uno* y *el mismo punto:* 1° la materia *independiente;* 2° su *negación* o sea la porosidad y la *otra materia independiente,* y que esta porosidad y el subsistir independiente de las materias una dentro de la otra como en un único uno, constituye una recíproca negación y un penetrarse del penetrarse. — Las más recientes exposiciones de la física, acerca de la expansión del vapor de agua en el aire atmosférico y de varias especies de gas una a través de la otra, ponen de relieve de modo más determinado, un lado del concepto, que ha resultado aquí con respecto a la naturaleza de la cosa. En efecto demuestran que, por ejemplo, un volumen dado es capaz de recibir la misma cantidad de vapor de agua, sea que esté vacío de aire atmosférico, sea que esté lleno de él; y también, que las diferentes especies de gas se difunden una en la otra de tal manera, que cada una es, para la otra, lo mismo que el vacío; por lo menos que no se hallan en alguna combinación química entre ellas, y que cada una, sin ser interrumpida por la otra, quede continua consigo misma, y *en su compenetración con las otras* se mantiene *indiferente* hacia ellas. Pero, el ulterior momento en el concepto de la cosa consiste en que en el *esto* una materia se halla donde está la otra, y la penetrante es también penetrada en el mismo punto, o sea que lo independiente es de inmediato la independencia de un otro. Esto es contradictorio; pero la cosa no es más que esta contradicción misma; por eso es apariencia (fenómeno).

Algo parecido a lo que ocurre con estas materias, se halla en el campo espiritual, con la representación de las *potencias* o *facultades espirituales.* El espíritu constituye, en un sentido mucho más profundo, un *esto,* vale decir, la unidad negativa, en donde sus determinaciones se compenetran. Pero, representado como alma, a menudo se le considera como una *cosa.* Tal como se admite que el hombre en general esté *constituido* por alma y cuerpo, cada uno de los cuales se considera como algo independiente por sí, de la misma manera se admite que el alma está constituida por las llamadas *facultades espirituales,* cada una de las cuales tiene una independencia que subsiste por sí misma, o sea es una actividad inmediata, que actúa por sí, según su determinación. Se imagina de este modo que aquí actúe por sí el intelecto, allí la fuerza de imaginación, que se cultiven, cada uno por sí, el intelecto, la memoria, etc. y que mientras tanto se dejen yacer las otras fuerzas en la inactividad, a la izquierda, hasta que quizá si, quizá no, les llegue su turno. Cuando se trasfieren las facultades en aquella *cosa* simple materialmente a la que se da el nombre de *alma* (que, como simple, tendría que ser *inmaterial),* las facultades en realidad no están representadas como materias particulares sino que se las considera como *potencias,* y como tales, se admite que ellas sean *indiferentes* recíprocamente, tal como aquellas materias. Pero el espíritu no es aquella contradicción que es la cosa, que se disuelve y traspasa a la apariencia; sino que es ya en sí mismo la contradicción

que ha vuelto a su absoluta unidad, es decir, al concepto, donde las diferencias no tienen ya que ser pensadas como independientes, sino sólo como *particulares* momentos en el sujeto, es decir, en la simple individualidad.

SEGUNDO CAPÍTULO

LA APARIENCIA (FENÓMENO)

LA EXISTENCIA es la inmediación del ser, en la cual la esencia se ha restablecido de nuevo. Esta inmediación es *en sí* la reflexión de la esencia en sí. La esencia ha salido de su fundamento como existencia, y el fundamento mismo ha traspasado a ella. La existencia es esta inmediación *reflejada,* por cuanto en ella misma es la absoluta negatividad. Desde ahora se halla también *puesta* como tal, dado que se ha determinado como *apariencia (fenómeno).*

Por consiguiente la apariencia es ante todo la esencia en su existencia; la esencia se halla de modo inmediato en ella. El hecho de que no está como existencia inmediata sino *reflejada,* constituye en ella el momento de la esencia; o bien la existencia, como existencia *esencial,* es apariencia.

Hay *solamente* apariencia en el sentido de que la existencia como tal es sólo algo puesto, no un ser existente en sí y por sí. Lo que constituye su esencialidad es lo siguiente: el tener en sí misma la negatividad de la reflexión, la naturaleza de la esencia. No se trata de una reflexión extraña, extrínseca, a la que pertenezca la esencia y que por medio de su comparación con la existencia, explique a ésta como apariencia. Sino que, tal como se ha mostrado, esta esencialidad de la existencia, es decir, el ser apariencia, es la propia verdad de la existencia. La reflexión, por cuyo medio ella representa esto, le pertenece como propia.

Sin embargo, cuando se dice que algo es *sólo* apariencia, en el sentido de que, frente a él, la *existencia inmediata sea* la verdad, entonces es más bien la apariencia la más alta verdad; en efecto ésta tal como es, representa la existencia como esencial; al contrario la existencia (inmediata) es la apariencia todavía carente de esencia, pues tiene en sí sólo un momento de la apariencia, es decir, la existencia como inmediata, y no tiene todavía su reflexión negativa. Cuando se llama *inesencial* la *apariencia* se concibe el momento de su negatividad como si lo inmediato, frente a ella, fuera lo positivo y lo verdadero. Pero más bien este inmediato no contiene todavía la verdad esencial en sí. La existencia más bien - termina por ser carente de esencia precisamente en la medida en que traspasa en la apariencia.

La esencia *aparece* ante todo en sí misma, en su simple identidad; de este modo es la reflexión abstracta, el puro movimiento que procede de la nada a través de la nada, de retorno hacia sí mismo. La esencia *aparece,* y así es, desde ahora, apariencia *real,* puesto que los momentos de su apariencia tienen existencia. La apariencia, como ya se ha mostrado, es la cosa como *mediación* negativa de sí consigo misma: las diferencias, que ella contiene, son materias *independientes,* que constituyen la contradicción entre el ser un subsistir inmediato y el tener al mismo tiempo su subsistencia sólo en una independencia extraña (por lo tanto en la negación de la propia), y, precisamente por eso, de tenerla sólo en la negación de aquella independencia extraña, o sea en la negación de su propia negación. La apariencia es la misma mediación; pero sus momentos inestables tienen, en la apariencia, la forma de una independencia inmediata. Al contrario la independencia inmediata, que compete a la existencia, se rebaja por su parte a momento. La apariencia, por consiguiente, es una unidad del parecer y de la existencia.

La apariencia se determina con más exactitud, ahora. Ella es la existencia esencial; su esencialidad se distingue de ella como inesencial, y estos dos lados entran en relación mutua. —Por lo tanto la apariencia *ante todo* es simple identidad consigo misma, que al mismo tiempo contiene diferentes determinaciones de contenido; y tanto esta identidad como las relaciones de aquellas determinaciones constituyen lo que en el alternarse de la apariencia queda igual a sí mismo, es decir, *la ley del fenómeno.*

Sin embargo, *en segundo lugar,* la ley, simple en su diversidad, traspasa a la oposición; lo esencial de la apariencia se opone a sí mismo, y frente al *mundo fenomenológico* se pone *el mundo existente en sí.*

En tercer lugar, esta oposición vuelve a su fundamento; lo existente en sí se halla en la apariencia, y viceversa lo aparente está determinado como recibido en su ser en sí; la apariencia se convierte en *relación.*

A. LA LEY DEL FENÓMENO

1. El fenómeno es lo existente, mediado por su *negación,* que constituye su *subsistir.* Esta negación suya es, por cierto, un *otro* independiente; pero éste es también esencialmente algo *superado.* Lo existente es, por ende, el *retorno* de sí a sí mismo, por medio de su negación, y de la negación de esta negación suya; tiene por lo tanto una *independencia esencial,* así como es de inmediato y en absoluto un *ser-puesto,* que tiene, por su subsistencia, un *fundamento* y un otro. —Ante todo el fenómeno constituye, por ende, la existencia unida a su esencialidad, el ser-puesto con su fundamento; pero este fundamento es la *negación y* el otro independiente, esto es el fundamento del primero, es igualmente sólo un ser-puesto. O sea lo existente, como aparente, se refleja en un otro, y lo tiene por su fundamento, que es él mismo nada más que el ser reflejado en un otro. La independencia *esencial,* que le compete, puesto que es retorno a sí

mismo, representa, a causa de la negatividad de los momentos, el retorno desde la nada hacia sí mismo, a través de la nada; la independencia de lo existente es, por ende, sólo la *apariencia esencial.* La conexión de los [momentos] existentes que se fundan recíprocamente[1], consiste por tanto en esta recíproca negación, es decir, en que el subsistir de uno no es el subsistir del otro, sino su ser-puesto y esta relación del ser-puesto es la que, sola, constituye su subsistir. El fundamento se halla presente, tal como está en su verdad, que consiste en ser un primero, que es sólo algo *presupuesto.*

Esto constituye ahora el lado *negativo* del fenómeno. Pero, en esta mediación negativa está contenida directamente la *identidad positiva* consigo mismo de lo existente. Esto, en efecto no es un *ser-puesto, frente a un fundamento esencial,* o bien *no es la apariencia en un ser independiente,* sino que es un *ser-puesto* que se refiere a un *ser-puesto,* o sea es una *apariencia* sólo *en una apariencia.* En esta negación suya o sea en su otro que es él mismo algo superado, *se refiere a sí misma;* es por ende una esencialidad idéntica consigo o positiva. —Este idéntico no es la *inmediación,* que compete a la existencia como tal, y es sólo lo inesencial, el tener su subsistencia en otro. Pero es el *contenido esencial* del fenómeno, que tiene dos lados: *primero* el de estar en la forma del *ser-puesto* o sea de la inmediación extrínseca; *segundo,* el de ser el ser-puesto como idéntico consigo. Según el primer lado está como un ser determinado, pero como un ser determinado accidental, inesencial, que de acuerdo con su inmediación, está sometido al traspasar, surgir, y perecer. Según el otro lado es la simple determinación de contenido sustraída a aquel cambio, vale decir, es lo *durable* de aquélla.

Además de ser este contenido en general lo *simple* de lo perecedero, es también un contenido *determinado, diferente en sí.* Es la reflexión en sí del fenómeno, del ser determinado negativo y contiene así esencialmente la *determinación.* Pero el fenómeno es la diversidad múltiple *existente,* que se desparrama en una multiplicidad inesencial; su contenido reflejo al contrario, es su multiplicidad reducida a la *simple diferencia.* Vale decir, más exactamente, el contenido determinado, esencial, no sólo está determinado en general, sino que, como lo esencial del fenómeno, es la determinación integral: es uno y su otro. En el fenómeno cada uno de estos dos tiene su subsistencia en el otro, de manera tal, que al mismo tiempo existe sólo en el no subsistir del otro. Esta contradicción se elimina, y su reflexión en sí es la identidad del subsistir bilateral de ellos, es decir, que el ser-puesto de uno es también el ser-puesto del otro. Ellos constituyen un único subsistir, al mismo tiempo como contenidos diferentes, indiferentes recíprocamente. Por lo tanto en el lado esencial del fenómeno, lo

[1] En el texto alemán esta frase está expresada en singular: "lo existente, que se funda recíprocamente" y así la mantiene el traductor italiano, notando que quiere significar el hecho de resolverse *lo existente* en una pluralidad de *existentes* que se fundan recíprocamente. Me ha parecido más claro usar el plural, agregando la palabra momentos". [*N. del T.*]

negativo del contenido inesencial, vale decir, el superarse, ha vuelto en la identidad; es un subsistir indiferente, que no es el ser-superado, sino más bien el subsistir del otro.

Esta unidad es la ley del fenómeno.

2. La ley, por ende, es el elemento *positivo* de la mediación de lo aparente. El fenómeno es en primer lugar la existencia como mediación negativa consigo mismo, de modo que lo existente está mediado consigo mismo por su *propio no-subsistir*, esto es, por medio de un otro, y de nuevo, por el *no-subsistir de este otro*. En esto están contenidos: *primero*, la pura *apariencia* y el desaparecer de ambos, esto es, la apariencia inesencial; *segundo*, también el *permanecer* o la *ley*, pues *cada uno* de los dos *existe* en aquella superación del otro, y su ser-puesto como su negatividad es al mismo tiempo el ser-puesto *idéntico, positivo* de ambos.

Este subsistir durable, que tiene el fenómeno en la ley, como antes se ha determinado, se halla opuesto *en primer lugar* a la *inmediación* del ser, que pertenece a la existencia. Esta inmediación, sin duda, es, *en sí*, la inmediación reflejada, vale decir, el fundamento que ha vuelto en sí; pero, en el fenómeno, esta simple inmediación es ahora diferente de la inmediación reflejada, mientras que solamente en la cosa empezaban a separarse. La cosa existente, en su disolución, se ha convertido en esta oposición; *lo positivo* de su disolución es aquella identidad consigo mismo de lo aparente, como ser-puesto, que se realiza en su otro ser- puesto. —*En segundo lugar*, esta inmediación reflejada está determinada ella misma como el *ser-puesto* frente a la inmediación existente de la existencia. Ahora este ser-puesto es lo esencial y verdaderamente positivo. —La expresión alemana *Gesetz* (ley)[2] contiene igualmente esta determinación. En este ser-puesto se halla la *relación* esencial de los lados de la diferencia, que la ley contiene; ellos son un contenido diferente, recíprocamente inmediato y son esto como reflexión del contenido que pertenece al fenómeno, y que va desapareciendo. Como diversidad esencial son, los diferentes, simples determinaciones de contenido que se refieren a sí. Pero asimismo ninguna de ellas es inmediata por sí, sino qué cada una es esencialmente un *ser-puesto*, o sea existe *sólo porque existe la otra*.

En tercer lugar, fenómeno y ley tienen uno y el mismo contenido. La ley es la *reflexión* del fenómeno en la identidad consigo misma; así el fenómeno se halla, como lo *inmediato* nulo, frente a lo *reflejado en sí*, y según esta forma ellos son diferentes. Pero la reflexión del fenómeno, por cuyo medio se da esta diferencia, representa también la esencial identidad del fenómeno mismo y de su reflexión, lo que en general es la naturaleza de la reflexión; ésta constituye lo que es idéntico consigo mismo en el ser- puesto, y es indiferente frente a aquella diferencia que es la forma o el ser-puesto; es, por ende, un contenido, que se

---

[2] *Gesetz* (ley) de *setzen* (poner, establecer, estatuir) significa lo establecido o *estatuido (estatuto)*. [*N. del T.*]

continúa desde el fenómeno en la ley; es decir, el contenido de la ley y del fenómeno. Este contenido constituye así la *base* del fenómeno; la ley es esta base misma, el fenómeno es el mismo contenido; pero contiene aún más, y precisamente el contenido inesencial de su ser inmediato. También la determinación de forma, por cuyo medio el fenómeno como tal es diferente de la ley, es propiamente un *contenido* e igualmente un contenido diferente del contenido de la ley. En efecto la existencia, como inmediación, es en general igualmente una identidad consigo mismo de la materia y la forma, identidad indiferente respecto a sus determinaciones de forma, y que, por consiguiente, es contenido; constituye la forma de cosa, con sus propiedades y materias. Pero la existencia es el contenido, cuya inmediación independiente existe al mismo tiempo sólo como un no-subsistir. Su identidad consigo mismo en este no subsistir suyo, es, empero, el otro contenido, el contenido esencial. Esta identidad, que es la base del fenómeno *y* que constituye la ley, es su propio momento; es el lado positivo de la esencialidad, por cuyo medio la existencia es fenómeno.

Por consiguiente la ley no se halla allende el fenómeno, sino que está *presente* de inmediato en él; el reino de la ley es la imagen *inmóvil* del mundo existente o fenomenológico. Pero más bien ambas cosas son una única totalidad, y el mundo existente es, él mismo, el reino de las leyes, que es idéntico consigo mismo como lo simple idéntico, y al mismo tiempo, como lo que está en el ser puesto, o en la independencia de la existencia que se disuelve a sí misma. La existencia vuelve a la ley, como a su fundamento; y el fenómeno los contiene a ambos, es decir, el simple fundamento y el movimiento de resolución del universo fenomenológico, del que representa la esencialidad.

3. La ley es, por ende, el fenómeno *esencial;* es su reflexión sobre sí en su ser-puesto, el *idéntico* contenido de sí y de la existencia inesencial. *En primer lugar* esta identidad de la ley con su existencia no es ahora más que la identidad *inmediata,* simple, y la ley es indiferente frente a su existencia; el fenómeno tiene todavía otro contenido, frente al contenido de la ley. Aquél, por cierto, es el contenido inesencial, y el volver a éste; pero para la ley es un primero, que no está puesto por ella; por consiguiente como contenido está *vinculado* de modo *extrínseco* con la ley. El fenómeno es una multitud de más exactas determinaciones, que pertenecen al *esto* o sea al concreto, y que no están contenidas en la ley, sino que están determinadas por otro. —*En segundo lugar* lo que el fenómeno contiene de diferente de la ley, se determinó como un positivo o como un otro *contenido;* pero es esencialmente un negativo; es la forma y su movimiento como tal, lo que compete al fenómeno. El reino de la ley es el contenido *inmóvil* del fenómeno; éste es el mismo [contenido], pero que se presenta en un inquieto variar y como reflexión en otro. Es la ley como existencia negativa, existencia absolutamente mudable, *movimiento* del traspasar al opuesto, del eliminarse y del volver a la unidad. Este lado de la forma inquieta o de la negatividad no está contenido en la ley; por consiguiente el fenómeno es, frente a la ley, la totalidad, pues contiene la ley, pero es aún más, es decir, el momento de

la forma que se mueve a sí misma. —*En tercer lugar,* este defecto se presenta en la ley de manera tal, que su contenido es sólo un contenido *diferente,* y por tanto indiferente respecto a sí. Por eso la identidad de sus lados entre ellos es sólo una identidad *inmediata,* y, por ende, *interior,* o sea todavía innecesaria. En la ley están dos determinaciones de contenido como vinculadas de manera esencial (por ejemplo, en la ley del movimiento de caída, la magnitud espacial y la del tiempo; los espacios recorridos se comportan mutuamente como los cuadrados de los tiempos transcurridos); las dos determinaciones *están* vinculadas; esta relación es sólo una relación inmediata. Por eso es al mismo tiempo sólo una relación *puesta,* tal como, en el fenómeno, lo inmediato en general ha adquirido el significado del ser-puesto. La unidad esencial de los dos lados de la ley sería su negatividad, es decir, que uno de esos lados contuviera en él mismo a su otro. Pero esta unidad esencial no se ha presentado todavía en la ley. (—Así también en el concepto del espacio recorrido en la caída no está contenido el hecho de que el tiempo le corresponda como cuadrado. Como la caída es un movimiento sensible, es la relación de tiempo y espacio; pero en primer lugar en la determinación del tiempo mismo —es decir en la manera como el tiempo está considerado según su representación—, no se halla la condición que el tiempo se refiera al espacio, y viceversa; se dice, que puede uno representarse perfectamente el tiempo sin el espacio, o el espacio sin el tiempo; así que uno se añade de modo extrínseco al otro, y esta relación extrínseca es el movimiento. En segundo lugar es indiferente la más exacta determinación de las magnitudes, según las cuales se comportan entre ellos, en el movimiento, el espacio y el tiempo. La ley de esto se conoce por la experiencia; por lo tanto *existe* sólo de manera *inmediata;* se precisa todavía una *demostración,* es decir, una mediación, para reconocer que la ley no sólo *se verifica,* sino que es *necesaria;* esta demostración y su necesidad objetiva no las contiene la ley como tal—.) Por consiguiente la ley es sólo la esencialidad *positiva* del fenómeno, no su esencialidad negativa, según la cual las determinaciones de contenido son momentos de la forma, y como tales, traspasan a su otro, y en sí mismas igualmente no son ellas, sino su otro. En la ley, por ende, el ser- puesto, propio de un lado de la misma, es precisamente el ser-puesto, propio del otro lado; pero el contenido de ellos es indiferente respecto a esta relación, no contiene en sí mismo este ser-puesto. La ley, por ende, es la forma esencial, pero todavía no es la forma que, como contenido, está reflejada en sus lados, es decir, la forma real.

B. EL MUNDO FENOMÉNICO Y EL MUNDO EXISTENTE EN SÍ

1. El mundo existente se eleva tranquilo hasta su conversión en un reino de leyes; el contenido nulo de su existir múltiple tiene su subsistencia en un otro; su subsistir consiste, por ende, en su resolverse. Pero, en este otro lo fenoménico se

funde también *consigo mismo;* así el fenómeno, en su variar, es también un permanecer, y su ser-puesto es ley. La ley es esta simple identidad consigo mismo del fenómeno, por consiguiente es su base, no [lo que hemos llamado] su fundamento; en efecto la ley no es la unidad negativa del fenómeno, sino que, al ser su simple identidad, es su unidad inmediata, como unidad abstracta, *a cuyo lado,* por consiguiente, tiene lugar *también* el otro contenido suyo. El contenido es *esto,* está junto en sí o sea tiene su reflexión negativa en lo interior de sí mismo. Está reflejado en un otro; este otro es, él mismo, una existencia del fenómeno; las cosas que aparecen tienen sus fundamentos y condiciones en otras cosas que aparecen.

Pero, de hecho, la ley es también lo *otro del fenómeno como tal,* y su reflexión negativa en su *otro.* El contenido del fenómeno, que es diferente del contenido de la ley, es lo existente, que tiene su negatividad como su fundamento, o sea está reflejado en su no-ser. Pero este *otro,* que es también algo *existente,* es a la vez un semejante ser reflejado en su no-ser; es, por ende, *lo mismo,* y lo aparente no se halla efectivamente en él reflejado en un otro, sino *reflejado en sí mismo;* precisamente esta reflexión en sí mismo del ser-puesto constituye la ley. Sin embargo [el ser puesto], como aparente, está esencialmente *reflejado en su no-ser,* o sea su identidad es ella misma esencial e igualmente su negatividad y su otro. La reflexión en sí mismo del fenómeno; esto es, la ley, no representa, por ende, sólo su idéntica base, sino que tiene en sí su contrario y constituye su unidad negativa.

Con eso se ha modificado ahora la determinación de la ley en sí misma. Ante todo la ley es sólo un contenido diferente y la reflexión formal en sí mismo del ser-puesto, de modo que el ser-puesto de uno de sus lados es el ser-puesto del otro. Pero, por el hecho de ser también la reflexión negativa en sí mismo, sus lados se comportan entre ellos no sólo como diferentes, sino también refiriéndose recíprocamente de modo negativo. —O bien, si se considera la ley puramente por sí, los lados de su contenido son entonces indiferentes recíprocamente; pero son a la vez superados por medio de su identidad; el ser-puesto de *uno* es el ser-puesto del *otro;* así el subsistir de cada uno es también el *no-subsistir de él mismo.* Este ser-puesto de uno en el otro constituye su unidad negativa, y cada uno *no es sólo su propio ser-puesto, sino también el del otro,* o sea cada uno es él mismo esta unidad negativa. La identidad positiva, que ellos tienen en la ley como tal, es sólo su unidad *interior,* que necesita de la demostración y la *mediación,* porque esta unidad negativa no se halla todavía puesta en ellos. Pero, dado que los diferentes lados de la ley están ahora ya determinados, de tal modo que en su unidad negativa son diferentes, o de tal modo, que cada uno de ellos contiene en él mismo su otro, y que al mismo tiempo, como independiente, rechaza de sí este ser-otro suyo, la identidad de la ley es ahora una identidad *puesta y real.*

Con eso la ley ha adquirido también el momento de la forma negativa de sus lados de que carecía, esto es, el momento, que anteriormente pertenecía todavía al fenómeno. La existencia ha vuelto así totalmente a sí y se ha reflejado en su ser-otro absoluto, que está en sí y por sí. Lo que antes era ley, ya no es, por

consiguiente, sólo un lado del todo, cuyo otro lado era el fenómeno como tal, sino que es él mismo el todo. Es ésta la totalidad esencial del fenómeno, así que ahora contiene también el momento de la inesencialidad, que competía aún al fenómeno; pero lo contiene como la inesencialidad reflejada, que está en sí, es decir, como la *negatividad esencial. —La* ley, como contenido inmediato, está *determinada* en general, es diferente de otras leyes y hay de ellas una multitud indeterminable. Pero, como ahora tiene en sí misma la negatividad esencial, no contiene ya una determinación tal de contenido que sea sólo indiferente y fortuita; sino que su contenido es en general toda determinación, en una relación esencial, que se convierte en totalidad. Así el fenómeno reflejado en sí mismo constituye ahora un *mundo,* que *se abre como un mundo que existe en sí y por sí,* más arriba *del mundo fenoménico.*

El reino de las leyes contiene sólo el contenido simple, carente de variaciones, pero vario, del mundo existente. Pero por cuanto es ahora la reflexión total de éste, contiene también el momento de su multiplicidad inesencial. Este momento de la mutabilidad y variación, como reflejado en sí mismo esencial, es la negatividad absoluta o la forma en general como tal, cuyos momentos, empero, tienen la realidad de una existencia independiente, pero reflejada, en el mundo que existe en sí y por sí —del mismo modo que, a la inversa, esta independencia reflejada tiene ahora la forma en ella misma, y por eso su contenido no es un contenido puramente múltiple, sino un contenido esencialmente relacionado consigo mismo.

—Este mundo que existe en sí y por sí se llama también *el mundo suprasensible,* por cuanto el mundo existente se determina como *sensible,* es decir, como tal que existe para la *intuición,* para el comportamiento inmediato de la conciencia. —El mundo suprasensible tiene igualmente una inmediación, una existencia, pero una existencia reflejada, esencial. La *esencia* no tiene todavía un ser-determinado; pero *existe,* y en un sentido más hondo que el ser; la *cosa* es el comienzo de la existencia reflejada; es una inmediación, que todavía no está *puesta* como esencial o reflejada. Pero, en realidad no es un inmediato *existente.* Sólo las cosas, como cosas de otro mundo, el suprasensible, están puestas primeramente como verdaderas existencias, y en segundo lugar como lo verdadero, frente a lo existente. —En ellas se reconoce que hay un ser diferente del ser inmediato, es decir, un ser que es verdadera existencia. Por un lado, en esta determinación está superada la representación sensible, que atribuye la existencia sólo al ser inmediato de la sensibilidad y la intuición; pero por otro lado, está superada también la reflexión inconsciente, que posee, por cierto, la representación de *cosas, fuerzas, interioridad,* etc., pero sin saber que tales determinaciones no son inmediaciones sensibles o existentes, sino existencias reflejadas.

2. El mundo que existe en sí y por sí es la totalidad de la existencia; no hay otra cosa fuera de él. Pero dado que representa en él mismo la absoluta negatividad o forma, su reflexión en sí es *relación negativa* consigo mismo Contiene la oposición y se quebranta en sí como mundo esencial, y en sí como

mundo del ser-otro, o de la apariencia. De este modo, por el hecho de ser la totalidad, está también sólo como un *lado* de ella, y constituye, en esta determinación, una existencia independiente y distinta frente al mundo de la apariencia. El mundo fenoménico tiene en el mundo esencial su unidad negativa, en la que perece y vuelve como a su fundamento. Además el mundo esencial es también el fundamento que pone 'al mundo fenoménico; en efecto, al contener la forma absoluta en su esencialidad, supera su identidad consigo mismo, se convierte en ser-puesto, y representa como esta inmediación puesta, el mundo fenoménico.

Además no es sólo el fundamento en general del mundo fenoménico, sino su fundamente *determinado.* Ya como reino de las leyes es un *contenido* múltiple, y precisamente el contenido esencial del mundo fenoménico y, como fundamento lleno de contenido, es el fundamento *determinado del otro,* pero sólo según este contenido; en efecto el mundo fenoménico tenía aún otro múltiple contenido, además de aquel reino, porque todavía le competía como propio el momento negativo. Sin embargo, dado que el reino de las leyes tiene ahora igualmente este momento en él, constituye la totalidad del contenido del mundo fenoménico y el fundamento de toda su multiplicidad. Pero es al mismo tiempo su negativo, y así es también el mundo que está *en oposición* con aquél. Es decir que, en la identidad de ambos mundos, y por cuanto uno está determinado, según la forma, como el mundo esencial y el otro como el mismo, pero corno puesto y como inesencial, se ha restablecido por cierto de nuevo la *relación fundamental;* pero, al mismo tiempo, se ha restablecido como *relación fundamental del fenómeno,* es decir, como relación no de un contenido idéntico, ni tampoco de un contenido puramente distinto, cual es la ley, sino como relación total, o sea como identidad negativa, y *relación esencial del contenido como contrario.* —El reino de las leyes no implica tan sólo que el ser-puesto un contenido signifique el ser-puesto otro, sino que esta identidad es esencialmente, como se ha demostrado, también unidad negativa; cada uno de los dos lados de la ley constituye, en la unidad negativa, *en él mismo su otro contenido;* el otro, por consiguiente, no es, de modo indeterminado un otro en general, sino *su* otro, o sea contiene igualmente las determinaciones de contenido de aquél. Así los dos lados son opuestos. Dado que el reino de la ley tiene ahora en él este momento negativo y la oposición, y de este modo, como totalidad, se quebranta por sí mismo en un mundo que existe en sí y por sí y en un mundo fenoménico, la identidad de ambos resulta así *la relación esencial de la oposición.* —La relación fundamental como tal es la oposición que ha perecido en su contradicción, y la existencia es el fundamento que coincide *consigo mismo.* Pero la existencia se convierte en fenómeno; el fundamento está superado en la existencia; vuelve a restablecerse como retorno del fenómeno a sí; pero al mismo tiempo, *se* restablece como superado, es decir, como relación fundamental de determinaciones opuestas. La identidad de éstas, empero, es esencialmente un devenir y traspasar, y no es más la relación fundamental como tal. Por consiguiente, el mundo que existe en sí y por sí, es él también un mundo diferente en sí, en la totalidad de su múltiple contenido; como

fundamento del mundo fenoménico o puesto, es idéntico con él. Pero su vinculación idéntica está determinada, al mismo tiempo, como oposición, porque la forma del mundo fenoménico es la reflexión en su ser-otro; aquél por ende en el mundo, que existe en sí y por sí, ha vuelto tan verdaderamente en sí mismo, como este opuesto suyo. Así que la relación está determinada de modo que el mundo que existe en sí y por sí, es el *revés* del mundo fenoménico.

C. RESOLUCIÓN DE LA APARIENCIA

El mundo que existe en sí y por sí es el fundamento *determinado* del mundo que aparece, y es tal sólo por cuanto representa en sí mismo el momento negativo, y con esto la totalidad de las determinaciones de contenido y sus variaciones, que corresponde al mundo que aparece, pero que, al mismo tiempo, constituye su lado absolutamente opuesto. Ambos mundos, por ende, se relacionan entre ellos de manera que lo que en el mundo fenoménico es positivo, en el mundo que existe en sí y por sí es negativo; y viceversa, lo que en el primero es negativo, en el segundo es positivo. El polo norte en el mundo fenoménico es, *en sí y por sí,* el polo sur, y viceversa; la electricidad positiva es *en sí* negativa, etc. Lo que en la existencia fenoménica es malo, infelicidad, etc., *en sí y por sí* es bueno y una felicidad.[3]

De hecho, precisamente en esta oposición entre ambos mundos ha *desaparecido su diferencia,* y lo que tendría que ser un mundo existente en sí y por sí, es él mismo un mundo fenoménico, y viceversa éste en él mismo es un mundo esencial. —El *mundo fenoménico,* en primer lugar, se determina como la reflexión en el ser- otro, de modo que sus determinaciones y existencias tienen en un otro su fundamento y subsistencia. Pero, como este otro es igualmente *tal, que está reflejado en un otro,* así ellos se refieren de este modo sólo a un otro que se supera, y, por ende, *a sí mismos;* el mundo fenoménico, por tanto, es *en él mismo* ley igual a sí misma.

Al contrario, el mundo que existe en sí y por sí es en primer lugar el contenido idéntico consigo mismo sustraído al ser-otro y al cambio; pero este contenido, como reflexión integral del mundo fenoménico sobre sí mismo, o bien porque su diversidad es diferencia reflejada en sí y absoluta, contiene el momento negativo y la relación, consigo mismo como con el ser-otro. A causa de esto se convierte en un contenido opuesto a sí mismo, un contenido que se trastrueca y que es inesencial. Además este contenido del mundo que existe en sí y por sí ha adquirido de ese modo también la forma de *existencia inmediata.* En efecto, es en primer lugar fundamento del mundo que aparece, pero, dado que tiene en él mismo la oposición, es al mismo tiempo fundamento superado y existencia inmediata.

---

[3] Cfr. *Phänomenologie des Geistes* (Fenomenología del Espíritu), Philosophische Bibliothek, t. 114, pág. 105 y sigts.

El mundo fenoménico y el mundo esencial son, por lo tanto, cada uno en sí mismo, la totalidad de la reflexión idéntica consigo mismo y de la reflexión en otro, o sea del ser-en sí y por sí y del aparecer. Ambos son los todos de la existencia que están por sí; uno tendría que ser sólo la existencia reflejada, el otro la existencia inmediata. Pero cada uno *se continúa* en su otro y, por consiguiente, es en él mismo la identidad de ambos momentos. Lo que, por ende, se halla presente, es esta totalidad, que por sí misma se quebranta en dos totalidades; una es la totalidad *reflejada* y la otra la *inmediata.* Ambas son ante todo independientes; pero son tales sólo como totalidades y son tales porque cada una tiene esencialmente en ella el momento de la otra. La independencia diferente de cada una, de la determinada como *inmediata* y de la otra determinada como *reflejada,* está, por tanto, ahora puesta de manera tal, que cada una puede existir sólo como relación esencial con la otra y tener su independencia *en esta unidad de las dos.*

Empezamos a partir de la *ley del fenómeno.* Ésta es la identidad de un contenido diferente con otro contenido, de modo que el ser-puesto de uno es el ser-puesto del otro. En la ley se halla todavía esta diferencia, es decir, que la identidad de sus lados es sólo una identidad interior, y estos lados no la tienen todavía en ellos mismos. Por eso, de un lado aquella identidad no está realizada; el contenido de la ley no existe como un contenido idéntico, sino como indiferente, diverso; de otro lado está determinado por esta vía sólo *en sí* de tal manera, que el ser-puesto de uno es el ser-puesto del otro; lo cual todavía no se halla en él.

Sin embargo, *la ley* ahora *está ya realizada;* su identidad interior es al mismo tiempo una identidad existente, y a la inversa el contenido de la ley se ha elevado a la idealidad; en efecto es en él mismo un contenido superado, reflejado sobre sí, puesto que cada lado tiene en sí su otro, y con eso es verdaderamente idéntico con aquél y consigo mismo.

Así la ley es una *relación esencial.* La verdad del mundo inesencial es primeramente un mundo *otro con respecto a él,* un mundo que existe en sí y por sí; pero éste es la totalidad, porque es él mismo y aquel primero. Así ambos son existencias inmediatas, y por consiguiente, reflexiones en su ser-otro, como también por eso son verdaderamente existencias reflejadas en sí. La palabra *mundo* expresa en general la totalidad informe de la multiplicidad; este mundo, ya como esencial, ya como fenoménico, ha perecido, puesto que la multiplicidad ha cesado de ser una multiplicidad puramente diversa. Así es todavía totalidad o universo, pero como *relación esencial.* En el fenómeno han surgido dos totalidades del contenido: al comienzo están determinadas como totalidades independientes, indiferentes entre ellas, y tienen precisamente la forma cada una en sí misma, pero no una frente a la otra. Pero esta forma se ha mostrado también como su relación, y la relación esencial es el acabamiento de su unidad de forma.

TERCER CAPÍTULO

LA RELACIÓN ESENCIAL

LA VERDAD del fenómeno consiste en la *relación esencial.* Su contenido tiene una inmediata independencia y precisamente la inmediación *existente* y la *reflejada,* o la reflexión idéntica consigo misma. Al mismo tiempo, en esta independencia este contenido constituye un contenido relativo, absolutamente sólo como reflexión en su otro, o como unidad de la relación con su otro. En esta unidad el contenido independiente es algo puesto, superado; pero precisamente esta unidad constituye su esencialidad e independencia; esta reflexión en otro es reflexión en sí mismo. La relación tiene lados, porque es reflexión en otro; así tiene la diferencia de sí misma en ella, y los lados son subsistencias independientes, dado que en su indiferente diversidad mutua están quebrados en sí mismos, de modo que el subsistir de cada uno tiene igualmente su significado sólo en la relación con el otro, o en la unidad negativa de ambos.

La relación esencial, por consiguiente, no es por cierto todavía el verdadero *tercero* con respecto a la *esencia* y la *existencia,* pero contiene ya la unión determinada de ambas. La esencia está realizada en ella de manera tal, que tiene como su subsistencia los existentes que están por sí mismos; pero éstos han vuelto de su indiferencia a su unidad esencial, así que tienen sólo ésta como su subsistencia. Las determinaciones reflexivas de lo positivo y negativo son igualmente reflejadas en sí sólo como reflejadas en su opuesto; pero no tienen ninguna otra determinación fuera de esta unidad negativa suya; la relación esencial, al contrario, tiene estas determinaciones como sus lados, que están puestos como totalidades independientes. Ésta es la misma oposición que la de lo positivo y negativo, pero idéntica al mismo tiempo a un mundo trastrocado. El lado de la relación esencial es una totalidad, que, empero, al ser esencial, tiene un opuesto, un *más allá* de sí misma; es sólo fenómeno; su existencia más bien no es la suya, sino la de su otro. Por consiguiente es algo quebrado en sí mismo; pero esta superación suya consiste en que es la unidad de sí mismo y de su otro, y, por ende, un todo, y precisamente por esto tiene una existencia independiente y es reflexión esencial en sí misma.

Éste es el *concepto* de la relación. Pero en primer lugar, la identidad que él contiene, no es todavía completa; la totalidad, que cada relativo es en sí mismo, es sólo una totalidad interior. El lado de la relación está puesto primeramente en *una* de las determinaciones de la unidad negativa; la propia independencia de cada uno de los dos lados es lo que constituye la forma de la relación. Por consiguiente su identidad es sólo una *referencia,* fuera de la cual cae su independencia, y cae precisamente en los lados. No existe todavía la unidad reflejada de aquella identidad y de las existencias independientes; no hay todavía la *sustancia.* El concepto de la relación, por ende, ha resultado sin duda ser unidad de la independencia reflejada y de la inmediata. Pero, ante todo, este concepto mismo es aún *inmediato;* por tanto sus momentos son inmediatos recíprocamente, y su unidad es su relación esencial, que se convierte en la verdadera unidad, la unidad que corresponde al concepto, sólo cuando se realiza, es decir, cuando se ha *puesto,* por medio de su movimiento, como aquella unidad.

Por consiguiente, la relación esencial es de modo inmediato la relación del *todo* y de las *partes* —la relación de la independencia reflejada y de la inmediata, así que ambas, al mismo tiempo, existen sólo como condicionándose y presuponiéndose recíprocamente.

En esta relación, ninguno de los dos lados está todavía puesto como momento del otro; por tanto su identidad es ella misma un lado, o sea no es su unidad negativa. Por consiguiente, *en segundo lugar* ocurre que uno de los lados es momento del otro y se halla en él como en su fundamento, es decir, en lo verdadero independiente de ambos, lo cual es la relación *de la fuerza y de su extrinsecación.*

En tercer lugar la desigualdad de esta relación, que todavía persistía, se elimina, y la última relación es la de lo *interior* y lo *exterior.* —En esta diferencia, que se ha convertido en una diferencia totalmente formal, la relación misma perece, y surge la *sustancia,* o lo *real,* como unidad *absoluta* de la existencia inmediata y de la reflejada.

LA RELACIÓN DEL TODO Y DE LAS PARTES

1. La relación esencial contiene *en primer lugar* la independencia de la existencia *reflejada en sí;* así es la *simple forma,* cuyas determinaciones son, sin duda, también existencias, pero al mismo tiempo existencias puestas, momentos detenidos en la unidad. Esta independencia reflejada en sí es al mismo tiempo reflexión en su opuesto, vale decir, en la independencia *inmediata;* y su subsistir, dado que es propia independencia, es al mismo tiempo esencialmente esta identidad con su opuesto. —Precisamente por esto, *en segundo lugar,* también el otro lado está puesto de inmediato; esto es la independencia inmediata, que, determinada como *otro,* es en sí una múltiple variedad; pero lo es de tal manera que esta variedad tiene esencialmente en ella *también* la relación del otro lado, es decir, la unidad de la independencia reflejada. Aquel lado, esto es, el *todo,* es la

independencia, que constituía el mundo que existe en sí y por sí; el otro lado, vale decir, *las partes,* es la existencia inmediata, constituida por el mundo fenoménico. En la relación entre el todo y las partes, ambos lados representan estas independencias; pero lo son de modo tal, que cada una incluye la otra en su aparecer, y al mismo tiempo está solamente como esta identidad de ambos. Ahora bien, puesto que la relación esencial sólo es la relación primera e inmediata, la unidad negativa y la independencia positiva están vinculadas por el *también;* ambos lados, sin duda, están puestos como *momentos,* pero *también* como *independencias* existentes. El hecho de que ambos están puestos como momentos se reparte por ende como sigue: primeramente está el *todo,* la independencia reflejada, que está como existente, y en el todo está la otra, la independencia inmediata, como momento; aquí el *todo* constituye la unidad de ambos lados, es decir, la *base,* y la existencia inmediata está como *ser-puesto.* —Por el contrario, del otro lado, es decir, del lado de las *partes,* la existencia inmediata, múltiple en sí es la base independiente; en cambio la unidad reflejada, es decir, el todo, es sólo una relación extrínseca.

2. Esta relación contiene, por lo tanto, la independencia de los lados y también su ser-superado, y ambos absolutamente en una única relación. El todo es lo independiente, las partes son sólo momentos de esta unidad; sin embargo ellas son de igual modo también lo independiente, y su unidad reflejada es sólo un momento; y cada uno es, en su *independencia,* puramente lo *relativo* de un otro. Por consiguiente esta relación es la contradicción inmediata en ella misma y se elimina.

Considerando el hecho más detenidamente, resulta que el *todo* es la unidad reflejada, que tiene una subsistencia independiente por sí; pero este subsistir suyo es al mismo tiempo rechazado por ella. El todo, como unidad negativa, es relación negativa consigo mismo; así esta unidad se ha vuelto extrínseca a sí misma; tiene su *subsistir* en su opuesto, es decir, en la inmediación múltiple, en *las partes. Por consiguiente el todo consiste en las partes;* de manera que no es nada sin ellas. Es, por ende, la relación total y la totalidad independiente; pero, precisamente por el mismo motivo, es sólo un relativo, pues lo que lo convierte en totalidad, es más bien su *otro,* es decir, las partes; y él tiene su subsistir no en sí mismo, sino en su otro.

Así las partes constituyen igualmente toda la relación. Son la independencia inmediata, *frente a* la reflejada, y no subsisten en el todo, sino que están por sí. Además tienen este todo en sí, como su momento; él constituye su relación; pues sin el todo no hay partes. Pero, por ser ellas lo independiente, esta relación es sólo un momento extrínseco, con respecto al cual ellas son indiferentes en sí y por sí. Sin embargo, al mismo tiempo las partes coinciden en sí, como existencia múltiple, pues ésta es el ser carente de reflexión; ellas tienen su independencia sólo en la unidad reflejada, que representa tanto esta unidad como también la multiplicidad existente; lo cual significa que ellas tienen independencia sólo *en el todo,* que, empero, es al mismo tiempo la independencia *distinta* de las partes.

Por consiguiente el todo y las partes se *condicionan* recíprocamente; pero la relación que se examina aquí está al mismo tiempo situada más alto que la relación entre lo *condicionado* y la *condición,* tal como se la determinó antes. Esta relación aquí está *realizada,* es decir, está *puesto* que la condición representa la independencia esencial de lo condicionado, de modo que está *presupuesta* por éste. La condición como tal es sólo lo *inmediato* y lo *presupuesto* sólo *en sí.* Sin embargo el todo es por cierto la condición de las partes; pero contiene al mismo tiempo de modo inmediato lo siguiente, que también él existe sólo puesto que tiene como presuposición las partes. Dado que así los dos lados de la relación están puestos como condicionándose recíprocamente, cada uno es una independencia inmediata en él mismo; pero su independencia es a la vez mediada o sea puesta por el otro. *Toda la relación,* a causa de esta reciprocidad, es el retorno del condicionar en sí mismo, o sea lo no relativo, lo *incondicionado.*

Ahora bien, puesto que los lados de la relación no tienen cada uno su independencia en sí mismo, sino en su otro, hay una sola identidad de ambos, en que ambos son sólo momentos. Pero, como cada uno es independiente en sí mismo, son ellos así dos existencias independientes, que son indiferentes recíprocamente.

En el primer aspecto, el de la identidad esencial de estos lados, *el todo es igual a las partes, y las partes son iguales al todo.* No hay nada en el todo, que no esté en las partes, *y* nada en las partes, que no esté en el todo. El todo no es una unidad abstracta, sino la unidad como unidad de una *diferente multiplicidad;* pero esta unidad, como aquélla en que lo múltiple se relaciona entre sí, es su *determinación,* por cuyo medio lo múltiple es parte. La relación tiene, por ende, una identidad inseparable y sólo una única independencia.

Pero además el todo es igual a las partes; sin embargo, no a *las mismas* como partes; el todo es la unidad reflejada, las partes, en cambio, constituyen el momento determinado o el *ser-otro* de la unidad, y son lo múltiple diferente. El todo no es igual a ellas consideradas como diferentes independientes, sino como *conjunto.* Pero este *conjunto* de ellas, no es otra cosa que su unidad, el todo como tal. Por consiguiente el todo, en las partes, es igual sólo a sí mismo, y la igualdad entre él y las partes expresa sólo la tautología siguiente, que *el todo como todo,* no es igual a las partes, sino *igual al todo.*

Al contrario las partes son iguales al todo; pero por ser en sí mismas el momento del ser otro, no son iguales a aquél como a la unidad, sino en el sentido de que *una* de sus múltiples determinaciones pertenece a la parte, o sea que éstas son iguales a *aquél* considerado como multiplicidad; es decir, son iguales al todo, como *todo dividido,* esto es, le son iguales *como a las partes.* Aquí se halla, pues, la misma tautología, que dice que *las partes como partes no* son iguales *al todo* como tal, sino que, en él, son iguales *a sí mismas,* es decir, *a las partes.*

De esta manera el todo y las partes, caen uno fuera de las otras, como indiferentes; cada uno de estos lados se refiere sólo a sí. Pero, mantenidos así uno fuera del otro, se destruyen a sí mismos. El todo, que es indiferente con respecto a

las partes, es la *identidad abstracta,* no diferenciada en sí; esta identidad es un todo sólo como *diferenciada en sí misma,* y precisamente diferenciada en sí de tal manera, que estas determinaciones múltiples están reflejadas en sí y tienen una inmediata independencia. Y la identidad de la reflexión ha demostrado con su movimiento que tiene como su verdad esta *reflexión en su otro.* --De la misma manera las partes son, como indiferentes frente a la unidad del todo, sólo lo múltiple carente de relación, que es *lo otro en sí,* que como tal, es el otro de sí mismo y sólo el que se supera a sí mismo. —Esta relación consigo mismo de cada uno de los dos lados es su independencia; pero esta independencia que cada uno tiene *por sí,* es más bien la negación de ellos mismos. Por consiguiente, cada uno no tiene su independencia en sí mismo, sino en el otro; este otro, que constituye su subsistir, es su inmediato presupuesto, que *tiene que ser* un primero y el comienzo de aquél. Pero este primero de cada uno es él mismo algo tal, que no es primero, sino que tiene su comienzo en el otro.

Por lo tanto, la verdad de la relación consiste *en la mediación;* su esencia es la unidad negativa, donde tanto la inmediación reflejada como la existente están superadas. La relación es la contradicción, que vuelve a su fundamento, a la unidad, que, por el hecho de volver, es la unidad reflejada. Pero, dado que esta unidad se ha puesto también como superada, se refiere de modo negativo a sí misma, se supera y se convierte en una inmediación existente. Pero esta relación negativa suya, por cuanto es un primero y un inmediato, está mediada sólo por su otro, y es igualmente algo puesto. Este otro, es decir, la inmediación existente, está también sólo como superada; su independencia es un primero; pero es tal sólo para desaparecer, y tiene una existencia que está puesta y mediada.

En esta determinación la relación no es más la del *todo* y de las *partes;* la inmediación que tenían sus lados ha traspasado en el ser-puesto y en la mediación. Cada uno está puesto por cuanto es inmediato, como superándose y traspasando al otro y, por cuanto es él mismo relación negativa, como condicionado al mismo tiempo por el otro, así como por su positivo. Así también su traspasar inmediato es igualmente un mediado, es decir una superación que está puesta por medio del otro. —De este modo la relación del todo y las partes ha traspasado a la relación de *la fuerza y su extrinsecación.*

NOTA[1]

Se ha considerado antes (tomo I, sección II, cap. 1°, nota 1) la *antinomia de la infinita divisibilidad de la materia, al* tratar del concepto de la cantidad. La cantidad es la unidad de la continuidad y la discontinuidad; contiene en lo uno *independiente* su *haber confluido con otros;* y en esta *identidad que se continúa* consigo misma, sin interrupción, contiene también la *negación de dicha identidad.* Puesto que la relación inmediata de estos momentos de la cantidad está

[1] Título en el índice: *Divisibilidad infinita.*

expresada como la relación esencial del todo y las partes, considerando el *uno de* la cantidad como *parte,* pero su *continuidad* como un *todo* que está compuesto de partes, la antinomia consiste así en la contradicción que se ha presentado en la relación del todo y las partes, y que ha sido resuelta. —Es decir, el todo y las partes están igualmente relacionados de manera esencial entre ellos y constituyen sólo una identidad, tal como son recíprocamente indiferentes, y tienen un subsistir independiente. Por consiguiente la relación es la antinomia siguiente: que en ella un momento, cuando se libera del otro, lleva consigo de inmediato la presencia del otro.

Así que lo existente, determinado como un todo, tiene partes, y las partes constituyen su subsistir. La unidad del todo es sólo una relación puesta, una composición extrínseca, que no atañe a lo existente independiente. Dado que éste es sólo parte, no es un todo, no es algo compuesto, y por ende es algo *simple.* Pero, como la relación con un todo le es extrínseca, no le afecta. Lo independiente, así, tampoco es parte en sí; en efecto es parte sólo por medio de aquella relación. Pero, como ahora no es parte, es todo, pues existe sólo esta relación del todo y las partes, y lo independiente tiene que ser uno de los dos. Pero siendo todo, es otra vez compuesto; está constituido de nuevo por partes, y *así sucesivamente al infinito.* —Esta infinitud no consiste en otra cosa que en el perenne alternarse de las dos determinaciones de la relación, en cada una de las cuales surge de inmediato la otra, así que el ser-puesto de cada una es el desaparecer de ella misma. Una vez determinada la materia como todo, ella consiste en partes, y en éstas el todo se convierte en una relación inesencial y desaparece. Sin embargo, la parte considerada así por sí misma, tampoco es parte, sino el todo.—La antinomia de esta conclusión, entendida en sentido más estricto, es justamente la siguiente: puesto que el todo no es lo independiente, es la parte lo independiente; pero, como es independiente sólo *sin el todo,* así es independiente *no* como parte, sino más bien *corno todo.* La infinitud de la progresión, que surge de aquí, consiste en la incapacidad de unificar los dos pensamientos contenidos en la mediación, es decir, que cada una de las dos determinaciones traspasa, por su independencia y separación de la otra, a la dependencia y a la otra determinación.

B. LA RELACIÓN DE LA FUERZA Y DE SU EXTRINSECACIÓN

La *fuerza* es la unidad negativa, en que se ha solucionado la contradicción del todo y las partes, es decir, es la verdad de aquella primera relación. El todo y las partes forman la relación carente de pensamiento, sobre la que cae, al comienzo, la representación; o bien de modo objetivo, es el agregado muerto, mecánico, que tiene, por cierto, determinaciones de forma, por cuyo medio la multiplicidad de su materia independiente está relacionada en una unidad, pero esta unidad queda extrínseca a aquella multiplicidad. —En cambio la relación de la *fuerza* es el más

alto retorno a sí, en que la unidad del todo, que constituía la relación del ser-otro independiente, termina de ser algo extrínseco e indiferente a esta multiplicidad.

De la manera en que ahora la relación esencial se ha determinado, la independencia inmediata y la reflejada están puestas en ella como superadas o sea como momentos, mientras en la relación anterior ¯eran lados que subsistían por sí o sea extremos. En esto, *en primer lugar* está contenido el hecho de que la unidad reflejada y su existencia inmediata, en tanto son ambas algo primero e inmediato, se superan en ellas mismas, y traspasan en su otro. Aquélla, la *fuerza,* traspasa en *su extrinsecación* y lo exterior es algo que desaparece, que vuelve a la fuerza, como a su fundamento, y existe sólo por-cuanto está llevada y puesta por aquélla. *En segundo lugar* este traspasar no es sólo un devenir y un desaparecer, sino también una relación negativa consigo misma; o sea *lo que cambia su determinación* está ahí al mismo tiempo reflejado en sí y se conserva. El movimiento de la fuerza no es tanto un *traspasar,* sino más bien el hecho de que ella *se trasfiere* a sí misma y en este cambio puesto por ella misma, queda lo que es. —*En tercer lugar,* esta misma unidad *reflejada,* que se refiere a sí misma, se halla también ella superada y es un momento; está mediada por su otro y lo tiene como *condición.* Su relación negativa consigo, que es un primero y que comienza el movimiento de su traspaso a partir de sí mismo, tiene igualmente una presuposición por la cual es *solicitada,* y un otro a partir del cual comienza.

a) El estado condicional de la fuerza.

Considerada en sus más exactas determinaciones, la fuerza tiene en sí *en primer lugar,* el momento de la inmediación existente; al contrario ella misma está determinada como la unidad negativa. Pero ésta, en la determinación del ser inmediato, es un *algo existente.* Este algo por ser la unidad negativa como inmediato, aparece como lo *primero.* La fuerza, al contrario, por ser lo reflejado, aparece como el ser-puesto y por lo tanto como perteneciente a la cosa existente o a una materia. No se trata de que ella sea la *forma* de esta cosa o la cosa determinada por ella; sino que la cosa, como inmediato, es indiferente frente a ella. --Según esta determinación, no hay en ella ninguna razón para que la cosa tenga una fuerza; al contrario la fuerza, siendo el lado del ser-puesto, tiene esencialmente la cosa como su presuposición. Cuando, pues, se pregunta, cómo la cosa o la materia logra *tener* una fuerza, ésta aparece vinculada con ella de manera extrínseca, e *impresa* en la cosa por un poder extraño.

Al ser este subsistir inmediato, la fuerza es *una tranquila determinación de la cosa* en general, no algo que se extrinseca, sino directamente algo extrínseco. Así la fuerza está designada también como materia, y en lugar de una fuerza magnética, eléctrica, etc., se admite una materia (magnética, eléctrica, etc.), o bien, en cambio de la afamada *fuerza de atracción,* se concibe un sutil éter, que lo mantiene todo junto. —Son las materias en que se disuelve la unidad negativa inactiva, carente de fuerza de la cosa, las materias que fueron consideradas antes.

Sin embargo la fuerza contiene la existencia inmediata como momento, pero como un momento tal, que es, por cierto, una condición, pero que traspasa y se supera, y que, por ende, no es una cosa existente. Además la fuerza no es la negación como determinación, sino una unidad negativa, que se refleja en sí. La cosa, en que la fuerza tendría que hallarse, aquí ya no tiene, por lo tanto, ningún significado; ella misma es, más bien, el ponerse de la exterioridad, que aparece como existencia. Así tampoco es puramente una determinada materia; tal independencia ha traspasado ya, desde hace tiempo, al ser-puesto y al fenómeno.

En segundo lugar, la fuerza es la unidad del subsistir reflejado y del inmediato, o sea de la unidad de forma y de la independencia extrínseca. Es las dos cosas en uno; es el punto de contacto de cosas tales, que una existe dado que la otra no existe; es la reflexión positiva, idéntica consigo misma, y la reflexión negada. La fuerza es así la contradicción que se rechaza de sí misma; es *activa,* o sea es la unidad negativa que se refiere a sí misma, donde la inmediación reflejada o el ser-en-sí esencial está puesto de manera que exista sólo como algo superado o como momento. Por lo tanto por cuanto la fuerza se distingue de la existencia inmediata, traspasa a ésta. La fuerza, por ende, como determinación de la unidad reflejada del todo, está puesta como aquélla que se convierte *por sí misma* en la multiplicidad extrínseca existente.

Pero, *en tercer lugar* la fuerza es sólo actividad *que existe en sí* e inmediata; es la unidad reflejada y también esencialmente *la negación de ésta.* Puesto que es diferente de ésta, pero sólo como identidad de sí misma y de su negación, está esencialmente referida a tal identidad como una inmediación que le queda extrínseca, y tiene la misma como *presuposición y condición.*

Ahora bien, esta presuposición no es una cosa que se halle frente a ella; esta independencia indiferente está superada en la fuerza; como condición suya está *un independiente distinto de ella.* Pero dado que esto no es una cosa, sino que aquí la inmediación independiente se ha determinado al mismo tiempo como unidad negativa que se refiere a sí misma, así esto mismo es fuerza. —La actividad de la fuerza está condicionada por sí misma, como por medio del otro de ella, es decir, por una fuerza.

La fuerza es, de esta manera, una relación en la que cada término es el mismo que el otro. Hay fuerzas que están en relación y precisamente se refieren de manera esencial una a otra. —Además ellas son ante todo sólo diferentes en general; la unidad de su relación es sólo la unidad interior, que está en sí. El ser condicionada por otra fuerza resulta, en sí, de este modo actuación de la fuerza misma, o sea ésta es, por lo tanto, sólo actividad que *presupone,* que se refiere sólo de modo negativo *a sí misma.* Esta otra fuerza se halla todavía *allende* su actividad que *pone,* es decir, más allá de la reflexión, que en su determinar, *vuelve* de inmediato *en sí.*

b) La solicitación de la fuerza.

La fuerza está condicionada, porque el momento de la existencia inmediata que ella contiene, está solo como algo *puesto;* pero, siendo al mismo tiempo inmediata, es un *presupuesto,* en que la fuerza se niega a sí misma. La exterioridad presente para la fuerza es, por ende, *su misma actividad que presupone,* que al comienzo está puesta como *otra fuerza.*

Además este *presuponer* es recíproco. Cada una de las dos fuerzas contiene la unidad reflejada en sí como superada y, por consiguiente, es la que presupone; ella se pone a sí misma como extrínseca. Este momento de la exterioridad es *su propio* momento; pero, como ella es también unidad reflejada en sí, pone al mismo tiempo esta exterioridad suya *no en sí misma,* sino como otra fuerza.

Pero lo extrínseco como tal es lo que se elimina a sí mismo; además la actividad que se refleja en sí está esencialmente referida a aquel extrínseco como a su otro, pero a la vez como a *algo nulo en sí* e *idéntico con ella.* Ya que la actividad que presupone es también reflexión en sí, es la superación de aquella negación suya, y la pone como sí misma, o como *su* exterior. Así la fuerza, como condicionante, es recíprocamente un *empuje* para la otra fuerza, contra la cual actúa. Su comportamiento no es la pasividad del ser determinado, de modo que por este medio se produzca algo diferente en ella; sino que el empuje la *solicita* solamente. Ella es en sí misma su negatividad; su rechazarse de sí es su propio ponerse. Su actividad consiste, pues, en eliminar la situación en que se halla aquel empuje, de ser algo extrínseco; ella lo reduce a un puro empuje y lo pone como su propio rechazarse de *sí* misma, es decir, como *su propia extrinsecación.*

Por consiguiente, la fuerza que se extrínseca es lo mismo que lo que, primeramente era sólo actividad que presupone, es decir, que se convierte en exterior; pero la fuerza considerada como la que se extrínseca, es al mismo tiempo la actividad que niega la exterioridad, y la *pone* como lo suyo propio. Ahora, por cuanto en esta consideración empezamos por la fuerza, por ser ésta la unidad negativa de sí misma y, por tanto, una reflexión que presupone, esto resulta la misma cosa que cuando, en la extrinsecación de la fuerza, empezamos por el empuje que solicita. La fuerza está así, *en su concepto,* determinada en primer lugar como identidad que se supera; y *en su realidad* una de las dos fuerzas está determinada como la que solicita y la otra como la que está solicitada. Pero, el concepto de la fuerza constituye en general la identidad de la reflexión que pone con la que presupone, o sea de la unidad reflejada con la inmediata, y cada una de estas determinaciones representa, de manera absoluta, sólo un momento en la unidad, y por consiguiente está como mediada por la otra. Pero, de la misma manera, en las dos fuerzas que se hallan en relación recíproca, no hay ninguna determinación que indique cuál tiene que ser la que solicita y cuál la solicitada, o mejor dicho, a cada una competen del mismo modo ambas determinaciones de forma. Sin embargo, esta identidad no es sólo una identidad exterior de comparación, sino una unidad esencial de las mismas fuerzas.

Vale decir, una fuerza está determinada, primeramente, como *la que solicita* y la otra como *la que se convierte en solicitada;* estas determinaciones de forma aparecen de esta manera como diferencias inmediatas, existentes en sí, de las dos fuerzas. Pero son esencialmente mediadas. Una fuerza se halla solicitada; este empuje es una determinación puesta en ella *desde el exterior.* Pero la fuerza es ella misma lo que presupone; es esencialmente la que se refleja en sí, y elimina la condición de que el empuje sea algo extrínseco. El hecho de que ella sea solicitada, consiste por consiguiente en su propia actividad, o sea está determinada por ella misma la condición de que la otra fuerza sea otra en general y la que solicita. La fuerza que solicita se refiere a su otra negativamente, de modo que elimina la exterioridad de aquélla; por lo tanto es la que pone. Pero es tal, sólo por la presuposición de tener otra fuerza frente a ella; es decir, ella es la que solicita sólo por cuanto tiene en sí una exterioridad, y por consiguiente, por cuanto es solicitada. O sea, ella es la que solicita sólo por cuanto está solicitada para ser la que solicita. Y así, a la inversa, la primera está solicitada sólo por cuanto ella misma solicita la otra a fin de que la solicite a ella, es decir, a la primera. Cada una de las dos recibe así su empuje de la otra; pero el empuje, que cada una da como activa, consiste en que ella misma reciba un empuje de la otra. El empuje que recibe, está solicitado por ella misma. Ambos, el empuje dado y el recibido, o sea la extrinsecación activa y la exterioridad pasiva, no son, por consiguiente, un inmediato, sino que son mediados, y precisamente cada una de las dos fuerzas es ella misma la determinación que la otra tiene frente a ella, está mediada por la otra, y esta otra que la media representa a su vez su propio ponerse que determina.

Por lo tanto, hay lo siguiente: se produce un empuje sobre la fuerza por medio de otra fuerza, y aquélla, en consecuencia, se comporta *de modo pasivo;* pero de esta pasividad traspasa a la actividad, lo cual representa el retorno de la fuerza a sí misma. La fuerza *se* extrínseca. La extrinsecación es reacción en el sentido de que ella pone la exterioridad como su propio momento y con eso elimina su haber sido solicitada por otra fuerza. Ambas cosas son, por consiguiente, la misma, es decir, la extrinsecación de la fuerza, por cuyo medio, mediante su actividad negativa sobre sí misma, se otorga un existir por otro, y el infinito retorno en esta exterioridad hacia sí misma, de modo que en esto ella se refiere solamente a sí misma. La reflexión que presupone, a la que pertenecen el ser condicionado y el empuje, es por ende, de inmediato, también la reflexión que vuelve a sí, y la actividad es esencialmente reactiva, *contra sí.* El poner el empuje o la extrinsecación es él mismo su propia eliminación, y viceversa la eliminación del empuje es el poner la exterioridad.

c) La infinitud de la fuerza.

La fuerza es *finita,* por cuanto sus momentos tienen todavía la forma de la inmediación; su reflexión que presupone y su reflexión que se refiere a sí son

diferentes en esta determinación. Aquélla aparece como una fuerza que subsiste por sí, extrínseca, y la otra, en relación con ella, aparece como pasiva. La fuerza se halla así condicionada en lo tocante a la forma e igualmente se halla limitada en lo referente al contenido; en efecto una determinación relativa a la forma contiene también una limitación del contenido. Pero la actividad de la fuerza consiste en *su extrinsecarse*, es decir, como ya se ha mostrado, en eliminar la exterioridad y en determinarla como aquello en que la fuerza es idéntica consigo mismo. Lo que en realidad la fuerza exterioriza consiste en que su relación con otro es su relación consigo misma, y que su pasividad consiste en su actividad misma. El empuje, por cuyo medio ella está solicitada hacia la actividad, en su propio solicitar; la exterioridad que sobreviene en ella, no es un inmediato, sino algo mediado por ella, así como su propia identidad esencial consigo no es inmediata, sino mediada por su negación; o sea la fuerza exterioriza esto, que *su exterioridad es idéntica con su interioridad.*

C. RELACIÓN DE LO EXTERNO Y LO INTERNO

1. La relación entre el todo y las partes es la relación inmediata; la inmediación reflejada y la existente tienen, por ende, en aquella relación cada una su propia independencia; pero, mientras se hallan en relación esencial, su independencia es sólo su unidad negativa. Esto ahora está puesto en la extrinsecación de la fuerza; la unidad reflejada es esencialmente el devenir-otro como transposición de sí misma en la exterioridad; pero ésta ha vuelto también de inmediato a aquélla; la diferencia entre las fuerzas independientes se elimina; la extrinsecación de la fuerza es solamente una mediación de la unidad reflejada con sí misma. Hay sólo una diferencia vacía, transparente, la apariencia; pero esta apariencia es la mediación, que representa el subsistir independiente mismo. No son sólo determinaciones opuestas que se eliminan en ellas mismas, y su movimiento no es sólo un traspasar, sino que por una parte la inmediación, de donde se empezó y se traspasó en el ser-otro, está ella misma sólo como puesta, y por otra parte, a causa de esto, cada una de las determinaciones, en su inmediación, es ya la unidad con su otra, y el traspasar por consiguiente, es también y de manera absoluta el retorno a sí que se pone a sí mismo.

Lo *interior* está determinado como la forma de la *inmediación reflejada,* o sea de la esencia, frente a lo *exterior,* determinado como la forma del *ser;* pero ambos son sólo una única identidad. —Esta identidad es, *en primer lugar* la pura unidad de ambos como base llena de contenido, o sea la *cosa absoluta,* donde las dos determinaciones son momentos indiferentes, extrínsecos. Por lo tanto esta identidad es contenido y es la totalidad, que representa lo interior, el cual se convierte también en exterior; pero en esto no es ya algo que se ha convertido o que ha traspasado, sino que es igual a sí mismo. Lo exterior según esta determinación, no sólo es *igual* a lo interior según el contenido, sino que ambos son sólo una *única cosa.* —Sin embargo esta cosa, como *simple identidad*

consigo misma, es diferente de sus *determinaciones de forma,* o sea éstas le quedan extrínsecas; por lo tanto ella misma es un interior, que es diferente de la exterioridad de aquéllas. Esta exterioridad, empero, consiste en que las dos determinaciones mismas, es decir, lo interior y lo exterior, la constituyen. Pero la cosa no es, ella misma, sino la unidad de ambas. Por lo tanto ambos términos considerados según su contenido, son de nuevo lo mismo. Sin embargo en la cosa están como una identidad que se compenetra, como una base llena de contenido. Pero en la exterioridad, como formas de la cosa, son indiferentes frente a aquella identidad, y por ende, son indiferentes recíprocamente.

2. De este modo ellas son las diferentes determinaciones de forma, que tienen una base idéntica no en sí mismas, sino en otro; son determinaciones reflexivas que están por sí: lo interior como forma de la reflexión en sí, o sea de la esencialidad; lo exterior, en cambio, como forma de la inmediación reflejada en otro, o sea de la inesencialidad. Sin embargo la naturaleza de la relación nos ha mostrado que estas determinaciones no constituyen en absoluto sino una identidad. La fuerza en su extrinsecación es lo siguiente, que el determinar que presupone y el que vuelve a sí, son uno y el mismo determinar. Por consiguiente, puesto que lo interior y lo exterior han sido considerados como determinaciones de forma, son *en primer lugar* sólo la simple forma misma, y *en segundo lugar,* por ser ellos determinados allí al mismo tiempo como opuestos, su unidad es la pura *abstracta mediación,* en la cual una de ellas *es inmediatamente* la otra, y es la otra *precisamente porque es* la primera. Así lo interior no es inmediatamente sino lo exterior, y constituye la *determinación de la exterioridad,* justamente- por constituir lo interior; a la inversa lo exterior es *sólo* un interior porque es *sólo* un exterior. Es decir, al contener esta unidad de forma sus dos determinaciones como opuestas, la identidad de ellas consiste sólo en este traspasar, y en esto consiste sólo la *otra* de ambas, no su identidad *llena de contenido. O sea* también, este mantenerse firme de la forma constituye en general el lado de la *determinación.* Lo que está puesto según este lado, no es la totalidad real del todo, sino la totalidad, o la cosa misma, considerada sólo *en la determinación* de la forma. Puesto que ésta es la unidad absolutamente vinculada de ambas determinaciones opuestas, al considerar primeramente una —y es indiferente cuál sea de las dos— hay que decir acerca de la base o cosa, que ésta *por tal motivo* se halla esencial e igualmente en la otra determinación, pero se halla *sólo* en la otra, del mismo modo como se dijo antes que se hallaba *sólo* en la primera.

Así algo, que sea *sólo un interior,* es precisamente por eso *sólo* un exterior. O viceversa, algo que es sólo *exterior,* es precisamente por eso *sólo* un interior. O bien como lo interior está determinado como *esencia* y lo exterior como *ser,* diremos que una cosa, por cuanto está sólo en su *esencia,* precisamente por eso es sólo un *ser* inmediato; q bien una cosa, que *existe* solamente, precisamente por eso existe sólo en su *esencia.* Lo exterior y lo interior son la determinación puesta de tal manera, que cada una de estas dos determinaciones no sólo presupone la otra y traspasa a ella como a su verdad, sino que también, por cuanto es esta verdad de la otra, queda *puesta como determinación* e indica la totalidad de

ambas. *Lo interior* es así el acabamiento de la *esencia* respecto a la forma. La esencia, al estar precisamente determinada como interior, lleva consigo el ser incompleta y el existir sólo como relación con su otro, lo exterior. Pero éste también no es sólo ser o aún existencia, sino que está como lo que se refiere a la esencia o a lo interior. Sin embargo, no hay sólo la relación recíproca de ambos, sino la relación determinada de la forma absoluta, por la cual cada uno es inmediatamente su contrario, y es su relación común con *su tercero,* o más bien *con su unidad.* Su mediación, empero, carece todavía de esta base idéntica que los contenga a ambos; por consiguiente su relación es el trastrocamiento inmediato de uno en el otro, y esta unidad negativa, que los vincula, es el simple punto, carente de contenido.

NOTA[2]

El movimiento de la esencia es en general el *convertirse en concepto.* En la relación de lo interior y lo exterior, se evidencia el momento esencial de ellos, es decir, que sus determinaciones están puestas en la unidad negativa de manera que cada una es inmediatamente no sólo como su otra, sino también como la totalidad del todo. Pero esta totalidad, en el concepto como tal, es *lo universal* —una base que no se halla todavía en la relación entre lo interior y lo exterior.—En la identidad negativa de lo interior y lo exterior, que es el *trastrocamiento inmediato* de una de estas determinaciones en la otra, falta también aquella base, que antes llamamos la *cosa.*

2[3]. La *identidad* no mediada *de la forma,* tal como está puesta aquí, todavía sin el movimiento lleno de contenido de la cosa misma, merece ser observada detenidamente. Ocurre en la cosa, así como ésta está en su *comienzo.* Así el *puro ser* es inmediatamente la *nada.* En general todo real, en su comienzo, es una tal identidad sólo inmediata; en efecto, en su comienzo no tiene todavía los momentos opuestos y desarrollados; de un lado no se ha *internado* todavía procediendo de su exterioridad, del¯ otro no se ha *extrinsecado y* producido todavía procediendo de su interioridad por medio de su actividad. Por consiguiente representa sólo lo interior como *determinación* frente a lo exterior, y sólo lo exterior como *determinación* frente a lo interior. Por lo tanto, en parte es *sólo* un ser inmediato; en parte, dado que representa también la negatividad, que debe convenirse en la actividad del desarrollo, es, como tal, esencialmente sólo un interior. En todo desarrollo natural, científico y espiritual se presenta en general esto, y hay que. reconocer esencialmente que el primero, puesto que algo existe sólo de manera *interior,* vale decir, en su *concepto,* es precisamente por tal motivo sólo su existir inmediato, pasivo. Así —para considerar en seguida el

---

[2] Título en el índice: *Identidad inmediata de lo intrínseco y extrínseco.*
[3] En el texto alemán falta aquí el número 2, pero como el apartado siguiente lleva el número 3, es evidente que se trata de una omisión. [N. *del T.*]

ejemplo más cercano— *la relación esencial* considerada aquí, antes de que se haya movido y realizado por medio de la inmediación [constituida por] la relación de fuerza, es sólo la relación *en sí,* su concepto, vale decir, es sólo *interior.* Pero por esto es *sólo* la relación *exterior,* inmediata, la relación del *todo* con las *partes,* donde los términos tienen un subsistir indiferente recíproco. Su identidad, en ellos mismos, no existe todavía; es aún interior, y por eso ellos caen uno fuera del otro, tienen un subsistir inmediato, extrínseco. Así *la esfera del ser* en general representa todavía sólo lo absolutamente *interior* y por eso es la esfera de la inmediación existente o sea de la exterioridad. —La *esencia* es sólo lo *interior;* por eso está también considerada como una comunión puramente *extrínseca,* carente de sistema. Se dice: la *instrucción* pública, el *periodismo*[4], y con esto se entiende una comunión, que está constituida por una colección exterior de objetos existentes, por cuanto éstos no tienen ninguna vinculación esencial, ninguna organización. O bien tratándose de objetos concretos, el germen de la planta, el niño, son todavía sólo una planta *interior,* un hombre *interior.* Pero por esto la planta o el hombre como germen, son un inmediato, un exterior, que todavía no se ha dado la relación negativa consigo mismo, son un pasivo, *entregado* al ser-otro. Así también *Dios,* en su concepto *inmediato,* no es espíritu; el espíritu no es lo inmediato, lo opuesto a la mediación, sino más bien la esencia que pone eternamente su inmediación, y vuelve de ésta eternamente a sí. Por consiguiente *Dios, en forma inmediata,* es *sólo* la naturaleza. O sea la naturaleza es *sólo* el Dios interior, no el Dios real como espíritu, y por ende, no es el verdadero Dios. —O bien Dios en el pensamiento, como *primer* pensamiento, es sólo el puro ser, o también la esencia, el absoluto abstracto; pero no Dios como espíritu absoluto, tal como es solamente la verdadera naturaleza de Dios.

3. La *primera* de las identidades consideradas, entre lo interior y lo exterior, es la base indiferente frente a la diferencia de estas determinaciones, como frente a una forma exterior, o sea es ellas como *contenido. La segunda* es la identidad de su diferencia sin mediación, el trastrocamiento inmediato de cada una en su opuesta, o sea aquellas determinaciones como pura *forma.* Sin embargo, estas dos identidades no son sino *los lados de una única totalidad;* o sea esta misma no es sino el trastrocamiento de una en la otra. La totalidad como base y contenido, es esta inmediación reflejada en sí, sólo mediante la reflexión de la forma que presupone, que elimina su diferencia y se pone como identidad indiferente, como unidad reflejada frente a esa diferencia. O sea el contenido es la forma misma, por el hecho que se determina como diversidad, y se convierte ella misma en uno de sus lados, como exterioridad, pero convirtiéndose en el otro como inmediación reflejada en sí, o sea transformándose en interior.

---

[4] Las palabras alemanas *(Schulwesen, Zeitungswesen)* conservan en su elemento *Wesen* (esencia), la indicación del significado originario de los términos universales que expresaban una *esencia* común a los individuos pertenecientes a la especie, además de expresar la colectividad de ellos. [*N. del T.*]

Por esto, a la inversa, las diferencias de la forma, es decir, lo interior y lo exterior, son puestas cada una en ella misma como la totalidad de sí misma y de su otra; lo *interior* como identidad simple reflejada en sí, es lo inmediato, y por ende, es tanto ser y exterioridad como esencia; y lo *exterior,* como el ser determinado, múltiple, es sólo un exterior, es decir, está puesto como inesencial y como lo que ha vuelto a su fundamento, y por ende, como interior. Este traspasar de ambos uno al otro, representa su inmediata identidad como base; pero es también su identidad mediada; es decir, cada uno, precisamente por medio de su otro, es lo que es en sí, vale decir, la totalidad de la relación. O viceversa, la determinación de cada lado, por el hecho de que constituye en él la totalidad, es mediada con la otra determinación; la totalidad se media así con sí misma, mediante la forma o la determinación, y la determinación se media consigo por su simple identidad.

Lo que algo es, lo es, por tanto, totalmente en su exterioridad; su exterioridad es su totalidad, y es también su unidad reflejada sobre sí. Su apariencia no es sólo la reflexión en otro, sino sobre sí, y por consiguiente, su exterioridad es la extrinsecación de lo que es en sí. Y dado que de este modo su contenido y su forma son en absoluto idénticos, él no consiste, en sí y por sí, en nada más que *esto, en un extrinsecarse.* Consiste en revelar su esencia, de manera que esta esencia consiste precisamente sólo en ser lo que se revela.

La relación esencial, en esta identidad de la apariencia con lo interior, es decir, con la esencia, se ha determinado como *realidad.*

TERCERA SECCIÓN

LA REALIDAD[1]

LA REALIDAD es la *unidad de la esencia y la existencia; en* ella la esencia *sin configuración y* la apariencia *inconsistente,* o sea el subsistir sin determinación y la inestable multiplicidad, tienen su verdad. La *existencia* es por cierto la inmediación que ha salido del fundamento; pero todavía no ha puesto en sí la forma; por cuanto se determina y se forma, es la *apariencia;* y por cuanto este subsistir, determinado sólo como reflexión en otro se perfecciona conviniéndose en la reflexión en sí, se convierte en *dos mundos,* dos *totalidades del contenido,* que están determinadas una como *reflejada en sí,* la otra como *reflejada en otro.* Sin embargo la relación esencial representa *la relación de forma de ellas,* cuyo cumplimiento es la *relación de lo interior y lo exterior,* así que el *contenido* de ambas es sólo una única *idéntica base,* y también sólo una *única identidad de forma.*

Por el hecho de que esta identidad se ha mostrado también en lo referente a la forma, la determinación formal de la diversidad de ellas ha sido eliminada, y está *puesto* que ellas son una *única* absoluta totalidad.

Esta unidad de lo interior y lo exterior es la *absoluta realidad.* Sin embargo, esta realidad es, *primero,* lo *absoluto* como tal, por cuanto está puesta como unidad, donde *la* forma se ha eliminado *y* se ha convertido en la *diferencia vacía* o *exterior* de un exterior y un interior. La *reflexión* se comporta, frente a este absoluto, como *extrínseca,* que lo considera solamente, en lugar de ser ella su propio movimiento. Pero dado que es esencialmente éste (movimiento), representa como el retorno negativo de aquel absoluto a sí.

En segundo lugar es la realidad verdadera *y* propia. *Realidad, posibilidad y necesidad* constituyen los *momentos formales* de lo absoluto, o sea su reflexión.

En tercer lugar, la unidad de lo absoluto y de su reflexión es la *relación absoluta,* o más bien lo absoluto como relación con sí mismo, es decir, la *sustancia.*

---

[1] La palabra usada en el texto alemán: *Wirklichkeit,* ha sido ya diferenciada por Hegel de la otra palabra *Realität* en el libro I, parte 1ª, cap. II, A, b *(Cualidad),* nota. *Realität* significa *realidad* en el sentido de lo contrario de la negación; *Wirklichkeit* significa *realidad en acto,* efectiva o concreta. [*N. del T.*]

PRIMER CAPÍTULO

LO ABSOLUTO

LA SIMPLE, genuina identidad de lo absoluto es indeterminada, o más bien se ha disuelto en ella toda determinación de la *esencia* y la *existencia,* o sea del *ser* en general, tanto como de la *reflexión.* Por lo tanto el *determinar qué es lo absoluto,* resulta negativo, y lo absoluto mismo aparece sólo como la negación de todos los predicados y como el vacío. Pero puesto que tiene también que ser explicado como la posición de todos los predicados, aparece como la contradicción más formal entre todas. Puesto que este negar y este poner pertenecen a la *reflexión extrínseca,* es una dialéctica formal, carente de sistema, la que, con poco trabajo, recoge varias determinaciones acá y allá e igualmente con poco trabajo presenta de un lado su finitud y pura relatividad, y de otro lado, al presentársele ése [absoluto] como la totalidad, afirma también que se hallan en él todas las determinaciones, sin lograr elevar estas posiciones y aquellas negaciones a una verdadera unidad. Sin embargo, hay que mostrar qué es lo absoluto; pero, este mostrar no puede ser un determinar, ni tampoco un reflexionar extrínseco, por cuyo medio se tendrían sus determinaciones, sino que es la exposición y precisamente la *propia* exposición de lo absoluto, y sólo un *indicar lo que éste es.*

A. la exposición de lo absoluto

Lo absoluto no es sólo el ser, ni tampoco la esencia. Aquél es la primera inmediación no reflejada, ésta es la reflejada. Además cada una es una totalidad en sí misma; pero es una totalidad determinada. En la esencia, el ser se presenta como *existencia,* y la relación del ser y la esencia se ha desarrollado hasta convertirse en relación de lo *interior* y lo *exterior.* Lo *interior* es la *esencia,* pero como *totalidad,* que tiene esencialmente la determinación de estar *referida* al *ser* y de constituir el *ser* de modo inmediato. Lo *exterior* es el ser, pero con la determinación esencial de estar *referido a la reflexión,* y de ser también de modo inmediato una identidad, carente de relación, con la esencia. Lo absoluto mismo es la absoluta unidad de ambos; es aquél que, en general, constituye el

fundamento de la relación esencial, que solamente, como relación, no ha vuelto todavía en esta identidad suya, y cuyo fundamento no está todavía *puesto.*

De esto resulta que la determinación de lo absoluto consiste en ser la *forma absoluta,* pero, al mismo tiempo, no como la identidad, cuyos momentos son sólo simples determinaciones —sino como la identidad, cuyos momentos son cada uno en él mismo la *totalidad* y, por lo tanto, como indiferentes frente a la forma, son cada uno el *contenido* integral del todo. Sin embargo, lo absoluto es, al contrario, el contenido absoluto, y lo es de manera tal, que el contenido, que, como tal, es multiplicidad indiferente, tiene en él la relación formal negativa; así que su multiplicidad es sólo una *única* genuina identidad.

La identidad de lo absoluto es, así, la identidad absoluta, puesto que cada una de las partes de él es ella misma el todo, o sea cada determinación es la totalidad. Vale decir, que la determinación en general se ha convertido en una apariencia transparente en absoluto, una diferencia que *en su ser-puesta* ha *desaparecido. Esencia, existencia, mundo existente en sí, todo, partes, fuerza* —estas determinaciones reflejadas aparecen a la representación como un ser que vale en sí y por sí, un ser verdadero; pero lo absoluto es, frente a ellas, el fundamento, en que ellas han desaparecido. —Por el hecho de que, en lo absoluto, la forma es ahora sólo la simple identidad consigo misma, lo absoluto no se *determina;* en efecto la determinación es una diferencia de forma, que primeramente vale como tal. Sin embargo, como al mismo tiempo lo absoluto contiene toda diferencia y determinación de forma en general, o bien, como es él mismo forma y reflexión absolutas, la *diversidad del contenido* tiene que presentarse también en él. Pero lo absoluto mismo es la *absoluta identidad;* ésta es su *determinación,* por cuanto en él está superada toda la multiplicidad del mundo existente en sí y del mundo tal como aparece, o sea de la totalidad interior y exterior. —En él mismo no hay *devenir*, pues él no es el ser· ni tampoco es el determinar que *se refleja,* pues no es la esencia que se determina sólo en sí; ni es tampoco *un extrinsecarse,* pues está como la identidad de lo interior y lo exterior. —Pero de esta manera el movimiento de la reflexión se halla *frente* a su absoluta identidad. Éste [movimiento] está superado en esa identidad, y así es sólo su *interior;* pero precisamente por eso le queda *exterior.* —En primer lugar este movimiento consiste sólo en eliminar su actividad en lo absoluto. Es el más allá de las múltiples diferencias y determinaciones y del movimiento de ellas, un más allá que *se halla a espaldas de* lo absoluto; por consiguiente es, sí, la colección de aquéllas; pero es, al mismo tiempo su perecer. Así es la exposición negativa de lo absoluto, que se mencionó antes. —En su verdadera presentación, esta exposición constituye el conjunto, conocido hasta ahora, del movimiento lógico de la esfera del *ser* y de la *esencia*, cuyo contenido no es algo recogido desde fuera, como un contenido ya dado y accidental, ni tampoco ha sido hundido en el abismo de lo absoluto por una reflexión que le queda extrínseca, sino que se ha determinado en él por su necesidad interna, y como propio *devenir* del ser, y como *reflexión* de la esencia ha vuelto en lo absoluto como en su propio fundamento.

Sin embargo, esta exposición tiene ella misma, a la vez, un lado *positivo;* puesto que precisamente lo finito, por el hecho de que perece, muestra esta naturaleza de ser referido a lo absoluto, o sea muestra contener lo absoluto en él mismo. Pero este lado no es tanto la exposición positiva de lo absoluto mismo, sino más bien la exposición de las *determinaciones,* es decir, que éstas, efectivamente, tienen lo absoluto como el abismo [en el que se hunden], pero también como su *fundamento,* o sea que lo que les da a ellas, es decir, a la apariencia, un subsistir, es lo *absoluto* mismo. —La apariencia no es la *nada,* sino reflexión, *relación* a lo absoluto; o sea es apariencia por cuanto *lo absoluto aparece en ella.* Esta exposición positiva retiene, por ende, todavía lo finito [a salvo del peligro] de su desaparecer, y le considera como una expresión y una imagen de lo absoluto. Pero la transparencia de lo finito, que deja vislumbrar a través de sí sólo lo absoluto, termina en una desaparición total; en efecto no hay nada en lo finito que pueda conservarle una diferencia frente a lo absoluto; lo finito es un medio, que queda absorbido por lo que aparece a través de él.

Por consiguiente, esta exposición positiva de lo absoluto es ella misma sólo una apariencia; en efecto lo verdadero positivo, que esta exposición, y el contenido expuesto contienen, es lo absoluto mismo. Cualquier otra determinación que se presente, o sea la forma en que aparece lo absoluto, es una nulidad, que la exposición acoge *del exterior,* y donde adquiere ella *un comienzo* por su actividad. Una determinación semejante no tiene su comienzo en lo absoluto, sino sólo *su fin.* Este exponer es, por ende, sólo un actuar absoluto por medio de su *relación* con lo absoluto a donde *vuelve;* pero no de acuerdo con su *punto de partida,* que es, para lo absoluto, una determinación extrínseca.

Pero, de hecho, la exposición de lo absoluto es su propia actividad, y la que *comienza en sí,* así como *llega a sí.* Lo absoluto *está determinado* sólo como identidad absoluta, vale decir, como lo *idéntico;* está *puesto así* por la reflexión, frente a la oposición y la multiplicidad; o sea es sólo lo *negativo* de la reflexión y del determinar en general. — No sólo aquella exposición de lo absoluto es, por ende, algo incompleto, sino también este *absoluto* mismo, al que solamente *se llega.* O sea aquel absoluto, que está sólo como *identidad absoluta,* es sólo lo *absoluto de una reflexión extrínseca.* Por consiguiente no es lo absolutamente absoluto, sino lo absoluto en una determinación, o sea es el *atributo.*

Pero lo absoluto no es sólo atributo porque es *objeto* de una reflexión extrínseca, y por lo tanto algo determinado por ésta. —O sea la reflexión no le es sólo *extrínseca,* sino que de modo inmediato, es decir, en tanto le es *extrínseca,* le es *intrínseca.* Lo absoluto es lo absoluto solamente porque no es la identidad abstracta, sino la identidad del ser y de la esencia, o sea la identidad de lo interior y lo exterior. Por lo tanto es él mismo la forma absoluta, que lo hace aparecer en sí, y lo determina como atributo.

B. EL ATRIBUTO ABSOLUTO

La expresión que empleamos: lo *absolutamente absoluto* designa lo absoluto que ha *vuelto* en sí en *su forma,* o sea cuya forma es igual a su contenido. El atributo es lo *absoluto solamente relativo,* una vinculación, que no significa otra cosa sino lo absoluto en una *determinación de forma.* Es decir, la forma es, ante todo *solamente intrínseca* antes de su completa exposición, o, lo que es lo mismo, es *solamente extrínseca;* en general es sólo forma *determinada* o negación en general. Sin embargo, puesto que al mismo tiempo está como forma de lo absoluto, así el atributo representa todo el contenido de lo absoluto; es la totalidad, que antes aparecía como un *mundo,* o corno uno de los *términos de la relación esencial,* cada uno de los cuales es él mismo el todo. Pero los dos mundos, el que aparece y el que existe en sí y por sí, debían ser cada uno *opuesto* al otro en su esencia. Un término de la relación esencial era sin duda igual al otro, el todo era igual a las partes, la extrinsecación de la fuerza tenía el mismo contenido que la fuerza misma, y lo exterior en general era lo mismo que lo interior. Pero al mismo tiempo estos dos términos debían también tener cada uno su propio subsistir *inmediato,* uno corno inmediación existente, el otro como inmediación reflejada. Al contrario, en lo absoluto estas diferentes inmediaciones han sido rebajadas a apariencias, y la *totalidad,* que es el atributo, está *puesta como su verdadero y único subsistir;* en cambio la *determinación,* en que él existe, está puesta como lo *inesencial.*

Lo absoluto es atributo por cuanto, como identidad absoluta simple, está en la determinación de la identidad; a la determinación en general se pueden vincular ahora otras determinaciones, por ejemplo, también la de que haya *varios* atributos. Pero, por el hecho de que la absoluta identidad tiene sólo este significado, que no solamente todas las determinaciones han sido eliminadas, sino que ella es también la reflexión que se ha eliminado a sí misma, así en ella todas las determinaciones están *puestas como eliminadas.* O sea, la totalidad está puesta como la totalidad absoluta, es decir, que el atributo tiene lo absoluto como su contenido y su subsistir. Su determinación de forma, por cuyo medio es atributo, está, por consiguiente, también puesta de inmediato como pura apariencia; es lo negativo como negativo. La apariencia positiva, que la exposición se da por medio del atributo, al no considerar lo finito en su límite como algo existente en sí y por sí, y resolver, en cambio, su subsistir en lo absoluto y ampliarlo por eso a atributo, elimina el hecho mismo de que sea atributo; hunde aquél y su actividad diferenciante en lo *absoluto simple.*

Pero, cuando la reflexión vuelve así de su diferenciar sólo a la *identidad* de lo absoluto, no ha salido al mismo tiempo de su exterioridad, ni ha alcanzado lo verdadero absoluto. Ha alcanzado sólo la identidad determinada, abstracta, es decir, aquella que se halla en la *determinación* de la identidad. —O sea, puesto que la reflexión, como forma *interna,* determina lo absoluto como atributo, este determinar es algo todavía diferente de la exterioridad; la determinación interior

no penetra en el absoluto; su extrinsecación es la de desaparecer, como algo puramente puesto, en lo absoluto. Por consiguiente la forma por la cual lo absoluto sería atributo, sea que se la considere como extrínseca o intrínseca, está, al mismo tiempo, puesta como para ser algo en sí mismo nulo, una apariencia exterior, o sea pura *manera* y *modo.*

C. EL MODO DE LO ABSOLUTO

El atributo es, *en primer lugar,* lo absoluto tal como está en la simple *identidad* consigo mismo. *En segundo lugar* es *negación,* y ésta, *como* negación, es la reflexión-en-sí, formal. Estos dos aspectos constituyen ante todo, los dos *extremos* del atributo, cuyo término medio es el mismo [atributo], por ser tanto absoluto, como la determinación. — El segundo de estos extremos es lo *negativo* como *negativo,* la reflexión *extrínseca* a lo absoluto. —O bien, por cuanto él está considerado como lo *interior* de lo absoluto y su *propia* determinación es la de ponerse como modo, esto constituye el ser-fuera-de-sí de lo absoluto, su perderse en la variación y contingencia del ser, su haber traspasado a lo opuesto *sin retorno* en sí; lo cual es la multiplicidad, carente de totalidad, de las determinaciones de forma y contenido.

Pero el modo, la *exterioridad* de lo absoluto no es sólo esto, sino también la exterioridad *puesta* como exterioridad, un puro *modo,* y así es la apariencia como apariencia, o sea *la reflexión de la forma en sí —es así la identidad consigo mismo que es lo absoluto.* De hecho, pues, lo absoluto es está así puesto como absoluta identidad sólo en el modo; es sólo lo que *es*, es decir, identidad consigo, como negatividad que se refiere a sí, como *parecer*, que está puesto *como parecer*.

Por consiguiente, dado que la *exposición* de lo absoluto empieza por su absoluta identidad, y traspasa al atributo y de éste al modo, ha recorrido así totalmente sus momentos. Pero, en primer lugar, no hay en esto sólo un comportamiento negativo frente a estas determinaciones, sino que esta *actividad suya es el mismo movimiento de reflexión,* y *sólo* como tal lo *absoluto es verdaderamente la absoluta identidad. En segundo lugar,* la exposición no tiene que habérsela aquí sólo con lo *exterior,* y el modo no es sólo la exterioridad extrema, sino que, al ser la apariencia como apariencia, es el retorno a sí, la reflexión que se resuelve a sí misma, y como tal lo absoluto es ser absoluto. —*En tercer lugar* la reflexión que expone parece empezar por sus propias determinaciones y por algo exterior, parece aceptar los modos, o también las determinaciones del atributo corno si los hubiera *hallado* de otra manera ya existentes fuera de lo absoluto, y su actividad parece consistir sólo en tener que reconducirlos hacia la indiferente identidad. Pero, en realidad ella tiene en lo absoluto mismo la determinación de donde empieza. En efecto, lo absoluto, como *primera* indiferente identidad, es él mismo sólo lo *absoluto determinado,* o sea un atributo, porque es lo absoluto inmóvil, que todavía no se ha reflejado. Esta *determinación,* por el hecho de ser determinación, pertenece al movimiento

reflexivo; sólo por medio de él lo absoluto está determinado como el *primer idéntico;* de la misma manera sólo por medio de él lo absoluto tiene la forma absoluta y no es *lo igual* a sí mismo, sino *lo que se pone como igual a sí mismo.*

El verdadero significado del modo es, por consiguiente, el de ser el propio movimiento reflexivo de lo absoluto, es decir, un *determinar,* pero no un determinar tal que por medio de él lo absoluto se convierta en un *otro,* sino solamente un determinar lo que lo absoluto ya es, vale decir, la exterioridad transparente, que es el *mostrarse* a sí mismo, un Movimiento que procede de sí *hacia fuera;* pero tal, que este ser-hacia-fuera es también la interioridad misma, y con eso también un poner, que no es solamente un ser-puesto, sino ser absoluto.

Por consiguiente, cuando se pregunta por un *contenido* de la exposición, cuando se pregunta: *¿qué* es, en fin, lo que lo absoluto muestra? —entonces la diferencia entre forma y contenido en lo absoluto queda disuelta sin más. O sea precisamente éste es el contenido de lo absoluto: *manifestarse.* Lo absoluto es la forma absoluta, que, en tanto división en dos de él, es totalmente idéntica consigo misma; es lo negativo como negativo, o sea lo que coincide consigo mismo y que solamente así es la absoluta identidad consigo mismo, que es también *indiferente frente a sus diferencias,* o sea es *contenido* absoluto. Por consiguiente el contenido no es sino esta exposición misma.

Lo absoluto, considerado como este movimiento de la exposición, que se lleva a sí mismo, como *modo y manera,* que es su absoluta identidad con sí mismo, es *expresión* no de algo interior, ni frente a otro, sino sólo como absoluto manifestarse por sí mismo; y así es *realidad.*

NOTA[1]

Al concepto de lo absoluto y a la relación de la reflexión con él, tal como se ha expuesto aquí, corresponde el *concepto de la sustancia de Spinoza.* El *espinozismo* es una filosofía defectuosa, por cuanto en ella la *reflexión* y su múltiple determinar, son *un pensar extrínseco.* —La sustancia de este sistema es una *única sustancia,* una única totalidad inseparable. No hay ninguna determinación que no esté contenida y resuelta en este absoluto; y es muy importante que todo lo que aparece y está delante de la imaginación natural o del intelecto determinativo como independiente, se halle rebajado totalmente en aquel concepto necesario, y reducido a un puro *ser-puesto.* —La *determinación es negación* —éste es el principio absoluto de la filosofía de Spinoza. Este punto de vista puro y simple funda la absoluta unidad de la sustancia. Sin embargo, Spinoza se detiene en la *negación* como *determinación* o calidad; no prosigue hasta el conocimiento de ella como negación absoluta, es decir, *negación que se niega* a sí misma; por lo tanto *su sustancia no contiene ella misma la forma absoluta,* y el conocimiento de ella no es conocimiento inmanente. Es verdad que

[1] Título en el índice: *Filosofía de Spinoza y de Leibniz*

la sustancia es absoluta unidad del *pensar* y del ser, o sea de la extensión; contiene, por ende, el pensar mismo, pero lo contiene sólo en su *unidad* con la extensión, es decir, no como tal que *se separe* de la extensión, y, por consiguiente, no *en* general como un *determinar y formar,* ni tampoco como el movimiento que vuelve a sí y que empieza de sí mismo. Por un lado, a causa de esto, falta a la sustancia el principio de la *personalidad* —una falta que principalmente fue causa de la indignación contra el sistema de Spinoza —por otro lado el conocimiento es la reflexión extrínseca, que no comprende y deduce de la sustancia lo que aparece como finito, es decir, la determinación del atributo y del modo, como tampoco se comprende ni deduce en general a sí misma, sino que actúa como un intelecto extrínseco, acepta las determinaciones como *dadas,* y las *reduce* a lo absoluto, en lugar de extraer de éste sus comienzos.

Los conceptos, que *Spinoza* da de la sustancia, son los conceptos de la *causa de sí misma* —es decir, que es aquélla, cuya *esencia* contiene en sí la *existencia, y* que el concepto de lo absoluto *no necesita del concepto de un otro,* por el que tenga que ser formado. —Estos conceptos, por profundos y exactos que sean, son *definiciones,* que son aceptadas ante todo en la ciencia de modo *inmediato.* La matemática y las otras ciencias subordinadas, tienen que empezar con un *presupuesto,* que constituye su elemento y base positiva. Pero lo absoluto no puede ser un primero, un inmediato, sino que es esencialmente *su resultado.*

Después de la definición de lo absoluto, en Spinoza *se presenta* además la *definición del atributo,* que está determinado como la manera en que *el intelecto concibe la esencia de aquél.* Además de considerarse *al intelecto,* según su naturaleza, como posterior al atributo —pues Spinoza lo determina como *modo*— el atributo, o sea la determinación tomada como determinación de lo absoluto, se halla convertido así en dependiente *de un otro,* es decir, del intelecto, que se presenta, frente a la sustancia, de manera extrínseca e inmediata.

Además, Spinoza determina los atributos como *infinitos,* y precisamente infinitos también en el sentido de una *infinita multitud.* En realidad, más adelante, aparecen sólo *dos* de ellos, el *pensar* y la *extensión,* y no está indicado cómo la infinita multitud se reduzca por necesidad sólo a la oposición, y precisamente a esta determinada oposición del pensar y la extensión. —Estos dos atributos, por consiguiente, son tomados de modo *empírico.* Pensar y ser representan lo absoluto en una determinación; lo absoluto mismo es su absoluta unidad, así que ellos son sólo formas inesenciales; el orden de las cosas es el mismo que el de las representaciones o pensamientos, y el único absoluto se halla considerado sólo por la reflexión extrínseca, es decir, por un modo, bajo aquellas dos determinaciones, una vez como totalidad de representaciones, otra vez como totalidad de cosas y sus variaciones. Como es esta reflexión extrínseca la que produce aquella diferencia, así es también ella, la que la reduce y hunde en la absoluta identidad. Pero todo este movimiento se realiza fuera de lo absoluto. Es verdad que éste mismo es también el *pensar,* y por lo tanto tal movimiento se efectúa sólo en lo absoluto; pero, como ya se observó, en lo absoluto el pensamiento está sólo como unidad con la extensión, y, por ende, no como un

movimiento tal que sea también esencialmente el momento de la oposición. — Spinoza hace al pensamiento el sublime pedido de *pensarlo* todo *bajo la forma de la eternidad, "sub specie aeterni",* es decir, tal como está en lo absoluto. Pero, en aquel absoluto, que es sólo identidad inmóvil, el atributo, así como el modo, está solamente como algo *que desaparece,* no como algo que *deviene,* así que, con esto, también aquel desaparecer toma su comienzo positivo únicamente del exterior.

El *tercero,* el *modo,* en Spinoza es una *afección* de la sustancia, es decir, la determinación determinada, lo que está *en un otro,* y que *se comprende por medio de este otro.* Los - atributos tienen en realidad sólo la diversidad indeterminada como su determinación; cada uno *debe* expresar la totalidad de la sustancia, y 'ser concebido por sí mismo; pero, por cuanto es lo absoluto como determinado, contiene el ser-otro y no puede ser concebido sólo *mediante a sí mismo.* Por consiguiente, sólo en el modo está puesta esencialmente la determinación del atributo. Este tercero, además, queda como un puro modo: de un lado es algo *dado* de inmediato, de otro lado su nulidad no es conocida como reflexión en si. — Por consiguiente, la exposición que Spinoza hace de lo absoluto, es, por cierto, *completa,* pues empieza por lo absoluto, después hace seguir a éste el atributo, y termina con el modo; pero estos tres están solamente enumerados *uno después del otro,* sin ninguna continuidad en el desarrollo, y el tercero no es la negación *como negación,* no es la negación que se refiere de modo negativo a sí misma, de modo que sea *en ella misma* el retorno a la primera identidad, y ésta sea verdadera identidad. Falta, por lo tanto, la necesidad del procedimiento desde lo absoluto hasta la inesencialidad, así como la resolución de ésta, en sí y por sí misma, en la identidad; o sea falta tanto el devenir de la identidad como el de sus determinaciones.

De la misma manera, en la representación *oriental* de la *emanación,* lo absoluto es la luz que se ilumina a sí misma. Sin embargo no sólo se ilumina, sino que se *expande* también. Sus expansiones son *alejamientos* de su límpida claridad; las creaciones subsiguientes son más imperfectas que las precedentes, de las que proceden. La expansión está considerada sólo como un *acontecer,* el devenir solamente como un progresivo perderse. Así el ser se oscurece cada vez más, y la noche, lo negativo, es lo último de la serie, que ya no vuelve a la primera luz.

La falta *de la reflexión sobre sí,* que tiene en sí la exposición de lo absoluto de Spinoza, tal como la doctrina de la emanación, está integrada en el concepto de las *mónadas de Leibniz.* A la unilateralidad de un principio filosófico, suele contraponerse la unilateralidad opuesta, de manera que se tenga, también aquí, como en todo, la totalidad por lo menos, como una *integralidad desparramada.* La *mónada* es sólo un *uno,* un negativo reflejado en sí; es la totalidad del contenido del mundo; lo múltiple diverso en ella no sólo ha desaparecido, sino que está *conservado* de modo negativo. (La sustancia de Spinoza es la unidad de todo contenido; pero este múltiple contenido del mundo no *está* como tal en la sustancia, sino en la reflexión que le queda extrínseca.) Por consiguiente la

mónada es esencialmente *representativa;* pero, aunque sea finita, no tiene ninguna *pasividad,* sino que los cambios y las determinaciones en ella son manifestaciones de ella en ella misma. Es la *entelequia;* el manifestar constituye su propia actividad. —Con esto, la mónada está también *determinada,* es *diferente de las otras.* La determinación cae sobre el particular contenido y sobre la manera de la manifestación. Por consiguiente la mónada es la totalidad en sí, según su *sustancia, no en su manifestación.* Esta *limitación* de la mónada necesariamente no cae en la mónada *que se pone o se representa a sí misma,* sino en su *ser-en-sí* o sea en su absoluto limite, es una *predestinación* que está puesta por otro ser, diferente de ella. Además, como los limitados existen sólo por cuanto se refieren a otros limitados, y la mónada, empero, es al mismo tiempo un absoluto encerrado en sí, así la *armonía* de estas limitaciones, es decir, la relación de las mónadas entre sí, cae fuera de ellas, y está igualmente preestablecida por otro ser, o bien preestablecida en sí.

Resulta claro que, por medio del *principio de la reflexión sobre sí,* que constituye la determinación fundamental de la *mónada,* quedan sin duda eliminados en general el ser otro y la acción procedente del exterior; y las modificaciones de las mónadas son su propio ponerse. Pero por otro lado, es claro también que la pasividad por medio de otro está transformada sólo en un límite absoluto, en un límite del *ser-en-sí. Leibniz* atribuye a las mónadas una *cierta* perfección en sí, una *especie* de independencia; las mónadas son seres creados. —Examinando más detenidamente su límite, resulta, de esta exposición, que la manifestación de ellas mismas, que les compete, es la *totalidad de la forma.* Es un concepto de la mayor importancia, que las modificaciones de la mónada sean representadas como acciones sin pasividad, como *manifestaciones* de ella misma, *y* que el principio de la reflexión en sí, o de la *individuación* se ponga de relieve como esencial. Además es preciso hacer consistir la finitud en que el contenido o la *sustancia sea diferente de la forma,* y además en que aquél sea limitado, y ésta, en cambio, infinita. Pero ahora, en el concepto de la *mónada absoluta,* no debería hallarse sólo aquella absoluta unidad de la forma y del contenido, sino también la naturaleza de la reflexión, que es la de rechazarse de sí como negatividad que se refiere a sí, un rechazarse por cuyo medio ella es la que pone y crea. En realidad, en el sistema de Leibniz se halla también lo siguiente; que *Dios es la fuente de la existencia y de la esencia de las mónadas;* es decir, que aquellos absolutos límites en el ser-en-sí de las mónadas, no son límites existentes en sí y por sí, sino que desaparecen en lo absoluto. Pero, en estas determinaciones se muestran sólo las representaciones comunes, que quedan sin desarrollo filosófico, y no se elevan a conceptos especulativos. Así el principio de la individuación no alcanza su más profunda elaboración; los conceptos acerca de las distinciones de las diferentes mónadas finitas y acerca de su relación con su absoluto, no surgen de esta esencia misma, o bien no surgen de modo absoluto, sino que pertenecen a la reflexión que razona, que es dogmática, y por consiguiente no han logrado ninguna coherencia interior.

LIBRO II: LA DOCTRINA DE LA ESENCIA

SEGUNDO CAPÍTULO

LA REALIDAD

LO ABSOLUTO es la unidad de lo interior y lo exterior como unidad *primera,* que existe *en sí.* La exposición se nos presentó como reflexión *extrínseca,* que tiene de su lado lo inmediato, como algo hallado anteriormente; pero es al mismo tiempo, el movimiento *y* su relación con lo absoluto, y, como tal, lo reduce a éste, y lo determina como una simple *manera.* Sin embargo, esta manera es la determinación de lo absoluto mismo, es decir, *su primera identidad, o su unidad existente puramente en sí.* Y justamente por esta reflexión no sólo aquel primer-ser-en-sí se halla puesto como determinación inesencial, sino que, por ser ella la relación negativa consigo, sólo por medio de ella llega a existir aquel modo. Solamente esta reflexión, considerada corno la que se supera a sí misma en sus determinaciones, y en general, como movimiento que vuelve a sí, constituye la verdadera absoluta identidad, y al mismo tiempo es el determinar de lo absoluto, o sea su modalidad. Por consiguiente el modo es la exterioridad .de lo absoluto; pero, lo es también sólo como su reflexión en sí. O sea es la *propia manifestación* de aquél, así que esta extrinsecación es su reflexión en sí, y, por ende, su ser en sí y por sí.

Entendido así, como la *manifestación,* de manera que, fuera de ésta, no es nada ni tiene ningún contenido, sino el de ser su propia manifestación, lo absoluto es la *forma absoluta.* La *realidad* tiene que entenderse como esta manera de ser absoluto reflejada. El *ser* no es todavía real; es la primera inmediación; por consiguiente su reflexión es un devenir y *traspasar a otro;* o sea su inmediación no es un ser en sí y por sí. La realidad se halla aún a un nivel más alto que la *existencia.* sin duda, es la inmediación que ha surgido del fundamento y de las condiciones, o sea de la esencia y de su reflexión. Por consiguiente es, *en sí,* lo que es la realidad, es decir, una *reflexión real.* Pero no es todavía la unidad *puesta* de la reflexión y de la inmediación. Por consiguiente la existencia traspasa al *fenómeno,* puesto que desarrolla la reflexión, que ella contiene. De esa manera es el fundamento que ha sido destruido; su determinación consiste en el restablecimiento de aquél. Así la existencia se convierte en relación esencial, y su última reflexión consiste en que su inmediación está puesta como la reflexión

sobre sí y viceversa; esta unidad, en que la existencia o inmediación, y el ser-en-sí, el fundamento o lo reflejado son simplemente momentos, es ahora la *realidad.* Por lo tanto, lo real es *manifestación;* no se halla atraído, por su exterioridad, a la esfera del *cambio,* ni tampoco es un *aparecer de* sí en *un otro,* sino que se manifiesta; es decir, en su exterioridad es *él mismo,* y sólo en *ella,* es decir, sólo como movimiento que se diferencia de sí y se determina, es *él mismo.*

Ahora bien, en la realidad considerada como esta forma absoluta, los momentos se hallan sólo como superados o formales, todavía no como realizados; su diversidad pertenece así en primer lugar a la reflexión extrínseca y no está determinada como contenido.

La realidad, por ser ella misma una unidad formal *inmediata* de lo interior y lo exterior, está por ende en la determinación de la *inmediación,* frente a la determinación de la reflexión en sí; o sea es una *realidad frente a una posibilidad.* La *relación* de ambas entre ellas es el *tercero,* lo real, determinado también como ser reflejado en sí; y es al mismo tiempo este ser como existente de modo inmediato. Este tercero es la *necesidad.*

Pero, *en primer lugar,* como lo real y lo posible son *diferencias formales,* su relación es igualmente sólo *formal,* y consiste sólo en que tanto uno como el otro están como un *ser puesto,* o sea consiste en la *accidentalidad.*

Por el hecho de que, ahora, en la accidentalidad, tanto lo real como lo posible son el *ser-puesto,* ellos han conseguido la determinación en ellos mismos; por consiguiente, *en segundo lugar,* ellos se convierten en la *realidad actual*[1] con lo cual surgen también una *posibilidad* real y la *necesidad relativa.*

La reflexión en sí de la necesidad relativa da, *en tercer lugar,* la *necesidad absoluta,* que es absoluta *posibilidad* y *realidad.*

A. ACCIDENTALIDAD (CONTINGENCIA) O REALIDAD, POSIBILIDAD Y NECESIDAD FORMALES

1. La realidad es formal, por cuanto como primera realidad, es realidad sólo *inmediata, no reflejada,* y, por lo tanto, existe sólo en esta determinación de forma, pero no como totalidad de la forma. Así no es más que un *ser* o una *existencia* en general. Pero, puesto que no es *esencialmente* pura existencia inmediata, sino que existe como unidad de forma del ser-en-sí o sea de la interioridad y la exterioridad, contiene así de modo inmediato el *ser-en-sí* o la *posibilidad. Lo que es real es posible.*

2. Esta posibilidad es la realidad reflejada en sí. Sin embargo, este primer *ser-reflejado* mismo, es también lo formal, y por eso es en general sólo la *determinación de la identidad consigo mismo,* o del ser-en-sí en general

---

[1] O bien *actualidad real (reale Wirklichkeit).* [*N. del T.*]

Pero, por el hecho de que la determinación es aquí *totalidad de la forma,* este ser-en-sí se halla determinado como algo *superado* o bien como relacionado esencialmente sólo con la realidad, como lo negativo de ésta, *puesto* como negativo. La posibilidad, por consiguiente, contiene los dos momentos; *primero* el momento *positivo,* que consiste en ser un ser-reflejado sobre sí mismo; pero, al estar rebajado a momento en la forma absoluta, este ser-reflejado en sí no vale más como *esencia,* sino que tiene, *en segundo lugar,* el significado *negativo,* es decir, que la posibilidad es algo defectuoso, que apunta hacia un otro, es decir, hacia la realidad, y se completa en ésta.

Según el primer lado, puramente positivo, la posibilidad es, por ende, la pura determinación de forma *de la identidad consigo mismo,* o sea la forma de la esencialidad. Así es el receptáculo carente de relación, indeterminado, que puede contener todo en general. En el sentido de esta posibilidad formal, es *posible todo lo que no se contradice;* el reino de la posibilidad consiste, por consiguiente, en la ilimitada multiplicidad. Pero cada múltiple está *determinado en sí y frente a otro,* y tiene en sí la negación; en general la *diversidad* indiferente traspasa a la *oposición;* pero la oposición es la contradicción. Por consiguiente *todo* es también contradictorio, y, por tanto, *imposible.*

Por consiguiente, el afirmar de manera puramente formal, hablando de algo: *es posible,* es tan superficial y vacío como el principio de contradicción y cada contenido aceptado en él. Decir que *A* es posible, es lo mismo que decir que *A* es *A.* Mientras no se penetre en el desarrollo del contenido, éste tiene la forma de la *sencillez;* sólo por medio de su resolución en sus determinaciones se presenta en él la *diferencia.* Hasta que nos atenemos a aquella forma simple, el contenido permanece siendo un idéntico consigo mismo, y por tanto un *posible.* Pero de esta manera no se dice tampoco *nada,* como [ocurre] con el principio formal de identidad.

Sin embargo lo posible contiene algo más que el puro principio de identidad. Lo posible es el, *ser-reflejado en sí, reflejado,* o sea lo idéntico en absoluto como *momento* de la totalidad, y por lo tanto determinado también *como no-ser en sí.* Por consiguiente tiene una segunda determinación: es decir, el ser *solamente* un posible, y el *deber* ser propio de la totalidad de la forma. La posibilidad sin este deber ser es la *esencialidad* como tal; pero la forma absoluta contiene lo siguiente, que la esencia misma es sólo un momento, y sin el ser no tiene su verdad. La posibilidad es esta pura esencialidad, puesta de tal manera, que es sólo un momento, y no es adecuada a la forma absoluta. Es el ser-en-sí, determinado como para ser sólo un ser *puesto,* o también sólo un *no ser en sí.* Por consiguiente la posibilidad, en ella misma, es también la contradicción, o sea la *imposibilidad.*

Primeramente esto se expresa con decir que la posibilidad, como *determinación de forma puesta ya superada,* tiene en general en ella un *contenido.* Éste, como posible, es un ser- en-sí, que al mismo tiempo es un ser en sí superado o sea *un ser-otro.* Al ser, por ende, sólo un contenido posible, es *posible* también *otro* contenido, contrario de aquél. *A* es *A,* igualmente — *A* es — *A.* Estas dos proposiciones expresan cada una la posibilidad de su determinación

de contenido. Pero, como proposiciones idénticas, son indiferentes recíprocamente; con la una *no se ha puesto* que se presente también la otra. La posibilidad la relación comparativa de ambas; contiene en su determinación, como reflexión de la totalidad, el que también el contrario sea posible. Por consiguiente es el *fundamento* que relaciona, el porqué, siendo *A=A* es también --*A*= — *A*. En el *A* posible está contenido también el —*A* posible y esta relación misma es la que determina ambos como posibles.

Pero, como la [posibilidad] es esta relación, según la cual en un posible está contenido también su otro, ella es también la contradicción, que se elimina. Puesto que, ahora, según su determinación, ella es lo reflejado, y como se ha demostrado, lo reflejado que se elimina, con esto es también lo inmediato, y de este modo se convierte en *realidad*. 3. Esta realidad no es la realidad primera, sino la reflejada, *puesta como unidad* de sí misma y de la posibilidad. Lo real como tal es posible; está en una identidad positiva inmediata con la posibilidad; pero ésta se ha determinado *como pura posibilidad;* por lo tanto también lo real está determinado *como lo que es puramente posible.* Y en seguida, por el hecho de que la posibilidad esté contenida de *inmediato* en la realidad, se halla en ésta como superada, esto es, *sólo* como posibilidad. Al contrario, la realidad, que se halla en unidad con la posibilidad, es sólo la inmediación superada —o bien, dado que la realidad formal es sólo realidad *inmediata* primera, es sólo momento, sólo realidad superada, o sea sólo/ *posibilidad.*

Con esto, al mismo tiempo, está expresada con más exactitud la determinación que aclara hasta qué punto la *posibilidad es realidad.* Es decir, la posibilidad no constituye todavía *toda* la realidad —de la realidad en acto [2] y absoluta todavía no se ha hablado—. Ella es por el momento sólo la realidad que se presentó primera, es decir, la realidad formal, que se ha determinado en el sentido de ser *solamente posibilidad,* y que por ende, es la realidad formal, la cual es sólo *ser* o *existencia* en general. Por consiguiente, todo posible tiene en general un *ser* o una *existencia.*

Esta unidad de la posibilidad y la realidad constituye la *accidentalidad* o *contingencia.* —Lo contingente es un real, que al mismo tiempo se halla determinado sólo como posible, y cuyo otro o contrario existe igualmente. Por consiguiente esta realidad es puro ser o pura existencia, pero puestos en su verdad, que es la de valer como un ser-puesto o sea como posibilidad. Viceversa la posibilidad, como *reflexión en sí* o *ser-en-sí,* se halla puesta como ser-puesto. Lo que es posible es un real en este sentido de la realidad; vale sólo tanto la realidad contingente; es él mismo un contingente.

Por consiguiente lo accidental o contingente presenta dos lados: *En primer lugar* por cuanto tiene *de inmediato* en sí la posibilidad, o lo que es lo mismo, por cuanto la posibilidad en él es superada, *no es un ser-puesto,* ni mediado, sino una realidad *inmediata, que no tiene ningún fundamento.* —Como también a lo posible le compete esta realidad inmediata, así éste se halla, igualmente determinado como accidental, e igualmente *carece de fundamento.*

Pero, *en segundo lugar,* lo accidental es lo real como algo *solamente* posible, o sea como un *ser-puesto;* así también lo posible como formal ser-en-sí, es sólo un ser-puesto. Por lo tanto ambos no existen en sí y por sí mismos, sino que tienen su verdadera reflexión en sí en un otro, *o sea tienen un fundamento.*

Lo accidental no tiene pues fundamento, porque es accidental; y al mismo tiempo tiene fundamento, porque es accidental.

Es el puesto, inmediato *trastrocarse,* uno en el otro, de lo interior y lo exterior o sea del ser-reflejado en sí y del ser; y está *puesto* por el hecho de que la posibilidad y la realidad tienen cada una en sí misma esta determinación, porque ellas son momentos de la forma absoluta. —Así la realidad, en su *inmediata* unidad con la posibilidad representa sólo la existencia y está determinada como algo carente de fundamento, que es *sólo algo puesto,* o *sólo* algo posible. O bien por cuanto se halla reflejada y determinada *frente* a la posibilidad, se halla separada de la posibilidad, del ser-reflejado en sí, y por lo tanto, es también, de modo inmediato, *sólo* algo posible. De la misma manera la posibilidad, como *simple ser-en-sí,* es un inmediato, es *sólo* un existente en general; o bien como *opuesta* frente a la realidad es a la vez un ser-en-sí desprovisto de realidad, es decir, *solamente* un posible; pero, precisamente por esto es sólo una existencia en general, que no está reflejada en sí.

Esta *absoluta inquietud del devenir* de estas dos determinaciones es la *accidentalidad* (contingencia). Sin embargo, precisamente porque cada una se transforma de inmediato en la opuesta, en ésta vuelve así a *coincidir,* igualmente de manera absoluta, *consigo* misma, y esta identidad de las dos determinaciones, una en la otra, constituye la *necesidad.*

Lo necesario es un *real;* así, como inmediato, es algo *carente de fundamento;* pero tiene del mismo modo su realidad *por medio de un otro,* o sea en su fundamento. Pero, al mismo tiempo es el ser-puesto de este fundamento y la reflexión en sí de éste. La posibilidad de lo necesario es una posibilidad eliminada. Lo accidental, por ende, es necesario, porque lo real está determinado como posible, y con esto su inmediación está eliminada, y se ha quebrado en el *fundamento* o *ser-en-sí, y* en lo *fundado;* es necesario también porque esta *posibilidad* suya, esto es la *relación fundamental,* está eliminada en absoluto, y puesta como ser. Lo necesario *existe,* y este ser existente es, *él mismo, lo necesario.* Al mismo tiempo lo necesario existe *en sí;* esta reflexión en si es un *otro;* distinto de aquella inmediación del ser, y la necesidad de lo existente es *un otro.* Lo existente no es así él mismo lo necesario; sino que este ser-en-sí es, él mismo, sólo un ser- puesto. Está superado y es él mismo inmediato. Así la realidad, en su diferente, es decir, en la posibilidad es idéntica consigo misma. Por ser ésta identidad, es necesidad.

B. NECESIDAD RELATIVA, O BIEN REALIDAD, POSIBILIDAD Y NECESIDAD REALES

1. La necesidad que se ha mostrado es *formal,* porque sus momentos son formales, vale decir, simples determinaciones, que sólo como unidad inmediata o como trastrocarse inmediato de la una en la otra son totalidad, y no tienen, por lo tanto, la forma de la independencia. —En esta necesidad formal, por consiguiente, la unidad es, en primer lugar, simple e indiferente frente a sus diferencias. Como unidad *inmediata* de las determinaciones de forma, esta necesidad es *realidad;* pero es una realidad tal, que —por hallarse su unidad *determinada* desde ahora *como indiferente* frente a la *diferencia* de las determinaciones de forma, es decir, frente a ella misma y a la posibilidad— tiene un *contenido.* Este contenido, como identidad indiferente, contiene también la forma como indiferente, es decir, como determinaciones puramente *diferentes, y* es contenido múltiple en general. Esta realidad es *realidad real.*

La realidad real *como tal,* es en primer lugar la cosa que tiene muchas propiedades, es decir, el mundo existente; sin embargo no es la existencia que se resuelve en fenómeno, sino que, como realidad, es al mismo tiempo ser-en-sí y reflexión en sí; se conserva en la multiplicidad de la pura existencia; su exterioridad es un relacionarse interior sólo *consigo* misma. Lo que está en acto, *puede actuar;* y una cosa manifiesta su" realidad *mediante lo que produce.* Su referirse a otro constituye la manifestación *de sí;* no es un traspasar —de este modo, pues, se relaciona con otro el algo existente— ni tampoco es un aparecer —de este modo la cosa, está solo en relación con otro—; lo que actúa es algo independiente, que, empero, tiene su reflexión en sí y su determinada esencialidad en un otro independiente.

La realidad real, tiene ahora igualmente la *posibilidad en ella misma,* de modo inmediato. Contiene el momento del ser-en-sí; pero, siendo sólo la unidad *inmediata,* se halla en *una sola* de las determinaciones de la forma, y con esto, difiere, como existente, respecto del ser-en-sí o de la posibilidad.

2. Esta posibilidad, como ser-en-sí de la realidad *real,* es ella misma *posibilidad real,* y primeramente es el ser-en-sí *lleno de contenido.* —La posibilidad formal es la reflexión en sí, sólo como la identidad abstracta, que consiste en que algo no se contradiga en sí. Pero, cuando empezamos a averiguar las determinaciones, circunstancias y condiciones de una cosa, para reconocer mediante éstas su posibilidad, no nos detenemos ya en la posibilidad formal, sino que consideramos su posibilidad real.

Esta posibilidad real es, ella misma, una *existencia inmediata;* pero no lo es ya porque la posibilidad como tal, esto es, como momento formal, sea de inmediato su contrario, vale decir, una realidad no reflejada, sino porque, siendo posibilidad *real,* tiene directamente esta determinación en sí misma. La posibilidad real de una cosa es, por consiguiente, la existente multiplicidad de circunstancias, que se refieren a ella.

Esta multiplicidad de la existencia es así, sin duda, tanto posibilidad como realidad, pero su identidad representa sólo el *contenido*, que es indiferente a estas determinaciones, de forma; ellas, por consiguiente, constituyen la *forma* como *determinada* frente a su identidad. —O bien la realidad real, *inmediata,* por el hecho de ser inmediata, está determinada frente a su posibilidad; y por representar ésta [posibilidad] determinada, y por lo tanto reflejada, es la *posibilidad real.* Ésta ahora es por cierto el *todo* de la forma puesto, pero de la forma en su determinación, es decir, de la realidad como más formal, o más inmediata, y también de la posibilidad [considerada] como la del ser-en-sí abstracto. Esta realidad, que constituye la posibilidad de una cosa, no es, por consiguiente, *su propia posibilidad* sino el ser-en-sí de *otro real;* ella misma es la realidad, que tiene que ser superada, es decir, la posibilidad como *mera* posibilidad.

Así la posibilidad real constituye el *conjunto de las condiciones,* vale decir, una realidad no reflejada en sí, no esparcida, pero que está determinada para ser el ser-en-sí (pero el de un otro), y para tener que volver en sí.

Lo que es realmente posible, es, por ende, según su *ser-en-sí,* un idéntico formal, que, según su *simple* determinación de contenido, no se contradice. Pero tampoco tiene que contradecirse según sus circunstancias desarrolladas y diferentes, y según todo aquello con que está en relación, porque es lo idéntico consigo mismo.

Sin embargo, *en segundo lugar,* por el hecho de que es múltiple en sí y en múltiple conexión con otro, y porque la diversidad, empero, traspasa en ella misma en oposición, es algo contradictorio. Cuando se habla de una posibilidad, y se debe indicar su contradicción, entonces hay que atenerse sólo a la multiplicidad, que ella encierra como contenido o como su existencia condicionada; de donde su contradicción se deja evidenciar con facilidad. Pero ésta no es una contradicción procedente de la comparación, sino que la múltiple existencia *en sí misma* representa esto, es decir, un superarse y perecer, y en esto tiene esencialmente la determinación de ser *solamente un posible,* vale decir, lo tiene en ella misma. —Cuando las condiciones de una cosa se hallan completamente presentes, entonces ella entra en la realidad. La existencia completa de todas las condiciones es la totalidad respecto al contenido, y *la cosa misma* es este contenido, que está determinado tanto para ser algo real, como para ser algo posible. En la esfera del fundamento condicionado, las condiciones tienen la forma, es decir, el fundamento o la reflexión que existe por sí, *fuera de ellas,* y la forma las refiere a momentos de la cosa, y produce *en ellas* la existencia. Aquí, al contrario, la realidad inmediata no está determinada, para ser condición, por una reflexión que presupone, sino que se halla establecido que ella misma sea posibilidad.

Ahora bien, en la posibilidad real que se supera, lo que se supera es algo duplicado; pues ella misma es lo duplicado, por ser realidad y posibilidad. 1°. La realidad es la realidad formal, o sea una existencia, que apareció como independiente, inmediata, y que, por su eliminarse, se convierte en ser reflejado,

en momento de otro, *y* con eso adquiere en ella el *ser-en-sí.* 2°. Aquella existencia estaba también determinada como *posibilidad,* o como el *ser-en-sí;* pero de un otro. Cuando, pues, éste se elimina, también este ser-en-sí queda eliminado, y traspasa en la *realidad.* —Este movimiento de la posibilidad real que se elimina a sí misma, produce por ende, *los mismos momentos que ya se hallaban presentes;* solamente [produce] cada uno procediendo del otro; por consiguiente en esta negación no es tampoco un *traspasar,* sino *un confluir consigo misma.* —Según la posibilidad formal, por el hecho de que algo era posible, era posible no sólo *él mismo,* sino también su *otro.* La posibilidad real ya no tiene frente a sí un *tal otro,* pues ella es real porque ella misma es también la realidad. Al eliminarse, por ende, su *existencia inmediata,* es decir, el círculo de las condiciones, ella se convierte en aquel *ser-en-sí,* que ella misma ya **es,** precisamente como el *ser-en-sí* de un otro. Viceversa, al eliminarse por esto al mismo tiempo su momento del ser en sí, ella se convierte en realidad, es decir, en el momento que de igual modo ya es. Lo que desaparece por lo tanto, es lo siguiente, que la realidad estaba determinada como la posibilidad o el ser-en-sí de un *otro,* y viceversa la posibilidad estaba determinada como una realidad, que *no es aquélla* de la cual ella es posibilidad.

3. La *negación* de la posibilidad real es, por lo tanto, *su identidad consigo misma; y* como de este modo, en su eliminarse, es el contragolpe en sí misma de este eliminarse, ella es la *necesidad real.*

Lo que es necesario *no* puede ser *de otra manera;* pero puede ser de otra manera lo que en general es *posible;* en efecto la posibilidad es el ser-en-sí, que es solamente ser-puesto, y por consiguiente es esencialmente el ser-otro. La posibilidad formal es esta identidad, como traspasar a algo que es absolutamente otro; pero la posibilidad real, al tener en sí el otro momento, es decir, la realidad, es ya por sí misma la necesidad. Por consiguiente, lo que es realmente posible, ya no puede ser de otra manera; en estas determinadas condiciones y circunstancias, no puede acontecer algo diferente. La posibilidad real y la necesidad, por ende, son diferentes sólo *en apariencia;* ésta es una identidad, que no *se produce* ahora, sino que está ya *presupuesta, y* se halla como base. La necesidad real, por consiguiente, es una relación *llena de contenido;* en efecto el contenido es aquella identidad que existe en sí, y que es indiferente respecto a las diferencias de forma.

Sin embargo esta necesidad es al mismo tiempo *relativa.* —Ella tiene precisamente una *presuposición,* desde la que empieza; tiene su *punto de partida* en lo *accidental.* Lo real en acto, como tal, es precisamente lo real *determinado* y tiene en primer lugar su *determinación* como *ser inmediato* en el hecho de ser una multiplicidad de circunstancias existentes; pero este ser inmediato como determinación es también su *negativo,* vale decir, es ser-en-sí o posibilidad; así es posibilidad real. Como esta unidad de ambos momentos ella es la totalidad de la forma; pero la totalidad *todavía extrínseca a sí.* Es unidad de la posibilidad y la realidad de tal manera que: 1. La múltiple existencia es de manera *inmediata* o *positiva* la posibilidad, vale decir, un posible, idéntico consigo mismo en general, porque ella es un real; 2. Dado que esta posibilidad de la existencia se halla

puesta, está determinada como *pura* posibilidad, como inmediato trastrocarse de la realidad en su contrario, o sea como *accidentalidad.* Por consiguiente esta posibilidad, que la realidad inmediata tiene en ella como condición, es sólo el ser-en-sí como posibilidad de *un otro.* Por el hecho de que, como ya se mostró, este ser-otro se elimina y este ser-puesto mismo se establece, la posibilidad real se convierte, sin duda, en necesidad; pero ésta, de tal modo, empieza a partir de aquella unidad de lo posible y de lo real, que no está todavía reflejada en sí; este *presuponer* y el *movimiento de retorno* en sí están todavía separados o sea *la necesidad no se ha determinado todavía a proceder desde sí misma hacia la accidentalidad.*

La relatividad de la necesidad real se presenta en el *contenido* de manera tal que éste es aún sólo la identidad indiferente respecto a la forma, y por esto es diferente de ella y es en general un *determinado contenido.* Lo realmente necesario, es por tanto una particular realidad limitada, que por esta limitación es también, en otro respecto, algo solamente *accidental.*

En efecto, pues, la *necesidad real es, en sí,* también *contingencia.* —Esto se evidencia primeramente porque lo realmente necesario constituye, sí, *según su forma,* un necesario, pero según su contenido es un limitado, y por tal medio tiene su contingencia. Sin embargo, también en la forma de la necesidad real está contenida la accidentalidad; en efecto, como se mostró, la posibilidad real es sólo *en sí* lo necesario; pero está puesta como el recíproco *ser-otro* de la realidad y la posibilidad. La necesidad real contiene, pues, la contingencia; ella es el retorno en sí misma a partir de aquel inquieto *ser-otro* recíproco de la realidad y la posibilidad, pero no es el retorno a sí misma a partir de sí misma. *En sí,* por lo tanto, se halla aquí la unidad de la necesidad y la accidentalidad; esta unidad tiene que ser llamada *realidad absoluta.*

C. NECESIDAD ABSOLUTA

La necesidad real es necesidad *determinada;* la necesidad formal no tiene todavía ningún contenido ni determinación en ella. La *determinación* de la necesidad consiste en que ella tiene en sí su negación, es decir, la accidentalidad. De esta manera ella se ha presentado.

Esta determinación, empero, en *su primera sencillez* es realidad; por consiguiente la necesidad *determinada* es de modo inmediato *necesidad real.* Esta realidad, *que precisamente como tal es necesaria,* es decir, por cuanto contiene precisamente la necesidad como su *ser-en-sí,* es *absoluta realidad;* realidad que no puede ser ya diferente, pues su ser-en-sí no es la posibilidad, sino la necesidad misma.

Pero por eso esta *realidad* —por el hecho de que está puesta como *absoluta,* es decir, como aquélla que es *ella misma la unidad de sí y de la posibilidad*— es sólo una determinación *vacía, o sea es accidentalidad.* —Este *vacío* de su determinación la convierte en una *pura posibilidad,* en algo que puede ser

también *de otro modo y* puede ser determinado como posible. Sin embargo, esta posibilidad es ella misma la posibilidad *absoluta;* en efecto es propiamente la posibilidad de ser determinada ya como posibilidad, ya como realidad. Por ser, pues, esta indiferencia frente a sí misma, está puesta como determinación *vacía accidental.*

Así la necesidad real no sólo contiene *en sí* la accidentalidad, sino que ésta *se produce* también en ella; pero este *devenir,* como exterioridad, es él mismo sólo el *ser-en-sí* de aquélla, porque es sólo un *ser-determinado inmediato.* Pero no es sólo esto, sino también el *propio* devenir de aquélla—o sea la *presuposición* que ella tenía, es su propio ponerse. En efecto, como necesidad real ella es el ser-superado de la realidad en la posibilidad, y viceversa. —Puesto que es este *simple trastrocorse* de uno de estos momentos en el otro, es también su simple *unidad positiva,* ya que como se mostró, cada uno *en el otro se unifica* solamente *consigo mismo.* Pero así ella es la *realidad;* sin embargo una realidad tal, que existe sólo como este simple unificarse de la forma consigo misma. Su negativo poner aquellos momentos es, por lo tanto, él mismo *el presuponer* o sea el poner *aquellos mismos como superados,* o sea, el poner la *inmediación.*

Pero, precisamente aquí esta realidad está determinada como algo negativo; ella es un unificarse consigo misma a partir de la realidad, que era posibilidad real; por lo tanto, esta nueva realidad procede sólo de su ser-en-sí, es decir, *de la negación de ella misma.* Con esto, se halla determinada al mismo tiempo e inmediatamente como *posibilidad,* como *algo mediado* por su negación. Sin embargo, esta posibilidad no es, así, inmediatamente otra cosa que *este mediar,* donde el ser-en-sí, es decir la posibilidad misma y la inmediación son ambas de la misma manera un *ser-puesto.* —De este modo es la necesidad la que representa tanto una eliminación de este ser-puesto o sea un poner la *inmediación* y el *ser-en-sí,* como también un *determinar* este eliminar como *ser-puesto.* Por consiguiente es *ella misma,* que se determina como *accidentalidad;* en su ser se rechaza de sí, y en este rechazarse mismo sólo ha vuelto a sí, y en tal retorno, considerado como su ser, se ha rechazado de sí misma.

Así, en su realización, la *forma* ha compenetrado todas sus diferencias, y se ha vuelto transparente, y como *absoluta necesidad* no es más que esta simple *identidad del ser en su negación,* o sea en la *esencia, consigo mismo.* La diferencia misma del *contenido y* la forma ha desaparecido igualmente; en efecto, aquella unidad de la posibilidad en la realidad y viceversa es la *forma* indiferente frente a sí misma en su determinación o en el ser-puesto; es la *cosa llena de contenido,* sobre la que transcurría exteriormente la forma de la necesidad. Pero así ella es esta identidad *reflejada* de ambas determinaciones, como *indiferente* respecto a ellas, y por lo tanto es la determinación formal del *ser-en-sí* frente al *ser-puesto,* y esta posibilidad constituye la limitación del contenido, que tenía la necesidad real. La resolución de esta diferencia, empero, es la absoluta necesidad, cuyo contenido es esta diferencia que en ella penetra en sí misma.

Así pues, la absoluta necesidad es la verdad, a la que vuelven la realidad y la posibilidad en general, como también la necesidad formal y *la* real. Ella es, como

resultó de lo visto, el ser que, en su negación, es decir, en la esencia se refiere a sí mismo y es ser. Es tanto simple inmediación, o *puro ser,* como simple reflexión en sí, o *pura esencia;* o sea, es el ser ambos una única y misma cosa. —Lo necesario en absoluto *existe* sólo porque *existe;* no tiene, de otro lado, ninguna condición ni fundamento. —Pero es también pura *esencia;* su *ser* es la simple reflexión en sí; *existe porque existe.* Como reflexión, tiene un fundamento y una condición; pero tiene sólo a sí misma como fundamento y condición. Es un ser-en-sí, pero su ser-en-sí es su inmediación, su posibilidad es su realidad. *—Por consiguiente existe porque existe;* y en tanto es el *unificarse* del ser consigo mismo es esencia; pero, como este simple, es también la simplicidad inmediata, es ser.

La necesidad absoluta es así la *reflexión* o *forma de lo absoluto;* es unidad del ser y la esencia, simple inmediación, que es absoluta negatividad. *De un lado* sus diferencias, por consiguiente, no están como determinaciones reflexivas, sino *como una multiplicidad existente,* como una realidad diferenciada, que tiene la estructura de independientes diferentes entre ellos. *De otro lado,* como su relación es la absoluta identidad, ella es el *absoluto trastrocarse* de su realidad en su posibilidad y de su posibilidad en su realidad. —La absoluta necesidad, por consiguiente, es *ciega.* De un lado los diferentes, que están determinados como realidad y como posibilidad, tienen la forma de la *reflexión en sí* como la del *ser;* por consiguiente están ambos como *libres realidades,* de las que *ninguna aparece en la otra,* ninguna quiere mostrar en sí una huella de su relación con la otra; cada una siendo fundada en sí, es lo necesario en sí misma. La necesidad como *esencia* está incluida en este *ser;* el contacto de estas realidades entre ellas, aparece, por ende, como una vacua exterioridad; la realidad *de una en la otra* es la *pura posibilidad,* es decir, la *accidentalidad.* En efecto, el ser está puesto como absolutamente necesario, como la mediación consigo mismo, que es absoluta negación de la mediación por medio de otro, o sea está puesto como ser, que es idéntico sólo con el ser. Un *otro,* que tenga su realidad en el *ser,* está determinado, por ende, como sólo *posible* en absoluto, como vacío ser-puesto.

Sin embargo esta *accidentalidad* es más bien la absoluta necesidad; es la *esencia* de las mencionadas realidades libres, necesarias en sí. Esta esencia representa el *horror a la luz,* porque en estas realidades no hay ningún aparecer, ningún reflejo, porque están fundadas puramente en sí, están constituidas por sí, se manifiestan solamente *a sí mismas* —porque, son sólo *ser.* —Pero su *esencia* irrumpirá en ellas y se manifestará por lo que es y por lo que *ellas* son. La *simplicidad* de su ser, que consiste en su fundarse en sí, es la absoluta negatividad; es la *libertad* de su inmediación carente de apariencia. Este negativo irrumpe en ellas porque el ser, debido a esta esencia suya, es la contradicción consigo mismo —y precisamente contradicción con este ser en la forma del ser, es decir, como una *negación* tal de aquellas realidades, que es *absolutamente diferente* del ser de ellas, es como su nada, como un *ser-otro* que es tan *libre* frente a ellas, como lo es el ser de ellas.

Sin embargo esto no podía desconocerse en ellas. Ellas, en su formación que se funda sobre sí, son indiferentes respecto a la forma, son un *contenido, y* por eso son realidades *diferentes* y un contenido *determinado.* Ésta es la *contraseña* que les imprimió la necesidad, pues ésta, por ser un absoluto retorno en sí misma, en su *determinación,* las dejó libres como absolutamente reales. —A tal contraseña ella apela como a testimonio de su derecho, y asidas a ésta aquéllas ahora perecen. Esta manifestación de lo que en verdad es *la determinación,* es decir, referencia negativa, a sí misma, es *ciego* perecer en el ser-otro; el *aparecer* que irrumpe, o sea la *reflexión,* se halla en los *existentes* como *devenir* o como *traspasar* del ser en la nada. Pero el *ser* es, a la inversa, él también *esencia,* y el *devenir* es *reflexión* o *aparecer.* Así la exterioridad es su interioridad, su relación es absoluta identidad; y el *traspasar* de lo real a lo posible, del ser a la nada, es un *unificarse consigo mismo;* la accidentalidad es absoluta necesidad, ella misma es el presuponer aquella primera, absoluta realidad.

Esta *identidad del ser consigo mismo* en su negación es ahora *sustancia.* Es esta unidad como se halla *en su negación* o sea en la *accidentalidad;* así es *la sustancia, como relación consigo misma.* El *ciego* traspasar de la necesidad es más bien la propia *exposición* de lo absoluto, el movimiento en sí de éste que, en su extrinsecación, más bien se muestra a sí mismo.

TERCER CAPÍTULO

LA RELACIÓN ABSOLUTA

LA NECESIDAD absoluta no es tanto lo *necesario,* ni tampoco *un* necesario, sino la necesidad —es ser en absoluto, como reflexión. Es relación porque es un diferenciar, cuyos momentos mismos son su entera totalidad, momentos que *subsisten,* pues, en absoluto, pero de modo que esto es sólo un único subsistir, y la diferencia es sólo la *apariencia* de la exposición, y esta apariencia es lo absoluto mismo. —La esencia como tal es la reflexión o la apariencia; pero la esencia, como relación absoluta, es la *apariencia puesta como apariencia,* que, al ser este referirse a sí mismo, es la *absoluta realidad.* —Lo absoluto, expuesto en primer lugar *por la reflexión extrínseca,* se expone ahora a sí mismo como forma absoluta, o como necesidad; este exponerse a sí mismo es su ponerse a sí mismo, y él *es* sólo este ponerse. Como la *luz* de la naturaleza no es algo, ni una cosa, sino que su ser consiste sólo en su resplandecer, así la manifestación es la absoluta realidad igual a sí misma.

Los términos de la absoluta relación, no son, por ende, *atributos.* En el atributo, lo absoluto aparece sólo en uno de sus momentos, como momento *presupuesto* y captado por la *reflexión extrínseca.* Pero, *la que expone* a lo absoluto es la *absoluta necesidad,* que es idéntica consigo misma determinándose por sí misma. Y como ella es la apariencia que está puesta como apariencia, entonces los términos de esta relación son *totalidades,* porque existen como apariencia, en efecto, como apariencia las diferencias son ellas mismas y sus opuestos, o sea son el todo; viceversa son apariencias precisamente porque son totalidades. Este diferenciar o aparecer de lo absoluto, es así sólo el idéntico ponerse a sí mismo.

Esta relación en su concepto inmediato es la relación de la *sustancia* y los *accidentes,* el inmediato desaparecer y devenir de la apariencia absoluta en sí misma. Puesto que la sustancia se determina para representar el *ser-por-sí* frente a *otro* o sea la relación absoluta como real, constituye la *relación de la causalidad.* En fin, puesto que ésta al referirse a sí, traspasa a una *acción recíproca,* con esto está *puesta* también la relación absoluta, de acuerdo con las determinaciones que contiene; esta *unidad puesta,* de ella en sus *determinaciones, que están puestas como el todo mismo, y* por ende, también como determinaciones, es entonces el *concepto.*

A. LA RELACIÓN DE LA SUSTANCIALIDAD

La absoluta necesidad es absoluta relación, porque no es el *ser* como tal, sino el *ser* que existe *porque* existe, el ser como absoluta mediación de sí con sí mismo. Este ser es la *sustancia.* Como última unidad de la esencia y el ser, la sustancia es el ser en *todo* ser, no es un inmediato no reflejado, ni tampoco un abstracto, que se halle detrás de la existencia y el fenómeno, sino que representa la realidad inmediata misma; y es esta realidad como absoluto ser-reflejado en sí, como un *subsistir* existente en sí y por sí. —La sustancia al ser esta unidad del ser y de la reflexión, es esencialmente el *aparecer* y el *ser-puesto* de aquéllos. El aparecer es el aparecer *que se refiere a sí,* y así *existe;* este existir, es la sustancia como tal. Viceversa este existir es sólo el *ser-puesto,* idéntico consigo mismo y así es *totalidad que aparece,* o sea la *accidentalidad.*

Este aparecer es la identidad, como identidad de la forma —la unidad de la posibilidad y la realidad. En primer lugar es un *devenir,* es la accidentalidad como esfera del surgir y perecer; en efecto, según la determinación de la *inmediación,* la relación entre la posibilidad y la realidad es el *inmediato trastrocarse* de ellas *como existentes,* una en la otra, el trastrocarse de cada una en la otra como en tal que para ella es solamente *otra.* Sin embargo, puesto que el ser es apariencia, la relación de ellas es también relación de tales que son idénticos, o sea de los que aparecen uno en el otro, vale decir, reflexión. Por consiguiente el movimiento de la accidentalidad presenta, en cada uno de sus momentos, el aparecer de las *categorías* del ser y de las *determinaciones reflexivas* de la esencia, la una en la otra. El *algo* inmediato tiene un *contenido;* su inmediación es al mismo tiempo indiferencia reflejada frente a la forma. Este contenido está determinado, y por cuanto esto es determinación del ser, el algo *traspasa* en un otro. Pero la calidad es también determinación de la reflexión; así es *diversidad* indiferente. Sin embargo la diversidad se alienta para convertirse en la *oposición,* y vuelve al fundamento, que es la *nada,* pero es también la *reflexión en sí.* Ésta se elimina; pero ella misma es un ser-en-sí reflejado, y así es posibilidad; y este ser-en-sí, en su traspasar, que es igualmente reflexión en sí, es lo *real necesario.*

Este movimiento de la accidentalidad es la capacidad de actuar *[aktuosität]* de la sustancia, como *tranquilo surgir desde ella misma.* Ella no actúa *en contra de* algo, sino sólo frente a sí, como simple elemento carente de resistencia. La eliminación de algo *presupuesto* es la apariencia que va desapareciendo; sólo en la actividad *que elimina* lo inmediato este inmediato mismo se forma, o sea es aquel aparecer; *y* sólo el empezar de sí mismo es el poner este *mismo,* de donde procede el empezar.

La sustancia, al ser esta identidad del aparecer, es la totalidad del todo y comprende en sí la accidentalidad, y la accidentalidad es toda la sustancia misma. Su diferenciarse en la *simple identidad del ser* y en el *alternarse de los accidentes* en ella representa una forma de su apariencia. *La primera* [la identidad del ser] es

la *sustancia informe de la imaginación,* por la cual el aparecer no se ha determinado como aparecer, sino como lo que se mantiene firme, tal como en un absoluto, en esta identidad indeterminada, que no tiene verdad, y que representa sólo la determinación de la realidad *inmediata,* o también del *ser-en-sí* o de la posibilidad: todas determinaciones de forma, que caen en la accidentalidad.

La otra determinación, el *alternarse de los accidentes,* es la absoluta *unidad de forma* de la accidentalidad, la sustancia como la *absoluta potencia.* —El perecer del accidente es un volver de él, como realidad, en sí como en su ser-en-sí, o en su posibilidad. Sin embargo este su ser-en-sí es, él mismo, sólo un ser-puesto; por consiguiente es también realidad, y como estas determinaciones de forma son a la vez determinaciones de contenido, este posible es también, según su contenido, un real determinado de otra manera. La sustancia se manifiesta por medio de la realidad con su contenido, en la que ella trasfiere lo posible como potencia *creadora;* por medio de la posibilidad, en cambio, en la que ella reduce lo real, se manifiesta como potencia *destructiva.* Pero ambas cosas son idénticas, pues el crear destruye, y la destrucción crea; en efecto lo negativo y lo positivo, la posibilidad y la realidad están absolutamente unidos en la necesidad sustancial.

Los *accidentes* como tales —y hay *varios,* dado que la pluralidad es una de las determinaciones del ser— no tienen *ningún poder* el uno sobre el otro. Ellos son el algo existente, o existente por sí, son cosas existentes dotadas de múltiples propiedades o bien son todos que constan de partes, partes independientes, fuerzas, que necesitan de la recíproca solicitación y tienen una a la otra como condición. Por cuanto un tal accidental parece ejercer un poder sobre otro, es la potencia de la sustancia, la que los comprende en sí a ambos, y la que como negatividad, pone un valer desigual, determina a uno como aquél que perece, al otro, con otro contenido y como aquél que *surge;* o bien determina a aquél como uno que se transforma en posibilidad, a éste por consiguiente como uno que se transforma en realidad, se desdobla eternamente en las diferencias de la forma y el contenido y eternamente se purifica de esta unilateralidad. Pero en esta purificación misma ha caído de nuevo en la determinación y en la división en dos. —Un accidente desplaza así a otro sólo porque su propio *subsistir* es esta totalidad misma de la forma y el contenido, donde el accidente perece tanto como su otro.

A causa de esta *inmediata identidad* y presencia de la sustancia en los accidentes no hay todavía ninguna diferencia *real.* En esta *primera* determinación la sustancia no se ha manifestado todavía según su concepto total. Cuando se diferencia la sustancia considerada como el *ser-en-sí* y *por-sí,* idéntico consigo mismo, con respecto a sí misma considerada como totalidad *de los accidentes,* entonces ella es, como *potencia, la que media.* Esta potencia es la *necesidad,* el *persistir* positivo de los accidentes en su negatividad, *y* su puro *ser-puestos* en su subsistir; este término *medio* es así unidad de la sustancialidad y la accidentalidad mismas, y sus términos *extremos* no tienen ninguna subsistencia propia. Por consiguiente la sustancialidad es sólo la relación que desaparece de inmediato. No se refiere a sí misma *como un negativo,* sino que, como unidad inmediata de

la potencia consigo misma, está en la pura *forma de su identidad,* no en la de su *esencia negativa.*

Sólo uno de los momentos, y precisamente el negativo o el de la diferencia, es el que desaparece en absoluto; pero no el otro, vale decir, el de lo idéntico. — Esto tiene que ser considerado también de la manera siguiente: la apariencia o sea la accidentalidad es, por cierto, *en sí,* sustancia por medio de la potencia, pero no está *puesta* como esta apariencia idéntica consigo misma; por lo tanto la sustancia tiene como su forma o su ser-puesto sólo la accidentalidad, y. no a sí misma; no es sustancia *como* sustancia. La relación de sustancialidad es, por ende, sustancia primeramente sólo al *manifestarse* como *potencia formal,* cuyas diferencias no son sustanciales; de hecho la sustancia existe sólo como lo *interior* de los accidentes, y éstos se hallan sólo *en la sustancia.* O también, esta relación es sólo la totalidad aparente como *devenir;* pero ésta es al mismo tiempo reflexión; la accidentalidad, que, *en sí,* es sustancia, se halla justamente por eso, también *puesta* como tal; así está *determinada,* frente a sí, *como negatividad* que se refiere a sí, *determinada* como simple *identidad consigo misma,* que se refiere a sí, y es *sustancia que existe por sí, que tiene potencia.* Así la relación de sustancialidad *traspasa a la relación de causalidad.*

B. LA RELACIÓN DE CAUSALIDAD

La sustancia es potencia, y es potencia *reflejada en sí,* que no sólo traspasa, sino que pone las determinaciones y *las diferencias de sí.* Al referirse a sí misma en su determinarse, es *ella misma* lo que ella pone como negativo, o convierte en *ser puesto.* Éste, por lo tanto, es en general la sustancialidad superada, lo que está sólo puesto, *el efecto;* pero la sustancia que existe por sí es *la causa.*

Esta relación de causalidad, al comienzo es sólo esta *relación de causa y efecto,* y así es la *relación formal de causalidad.*

a) La causalidad formal.

1. La causa es lo *originario,* frente al efecto. —La sustancia, como potencia, *es* el *aparecer,* o sea *tiene* accidentalidad. Sin embargo, como potencia es al mismo tiempo reflexión sobre sí en su apariencia; así ella *expone* su traspasar, y *este aparecer está determinado como apariencia,* o sea el accidente está *puesto* como lo que es sólo algo *puesto.* — Pero la sustancia, en su determinar, no sobresale de la accidentalidad, como si ésta fuera *anteriormente* un *otro,* y ahora sólo fuera puesta como determinación; sino que ambas constituyen una única capacidad de actuar. La sustancia, como potencia, *se determina;* pero este determinarse constituye él mismo, de modo inmediato, la eliminación del determinar, y el retorno. *La sustancia se determina — ella* que es lo determinante, y, por ende lo *inmediato,* y lo que ya por sí mismo está determinado — ; y al determinarse *a sí misma,* pone, por ende, este ya *determinado* como *determinado;* y ha eliminado así el ser-puesto y ha vuelto a sí. —Viceversa este retorno, siendo

la referencia *negativa* de la sustancia a sí, es él mismo su *determinarse* o rechazarse de sí. Por medio de este retorno, *surge* lo determinado de donde ella parece empezar, y que parece poner ella misma ahora como tal, mientras lo halla ya determinado con anterioridad. —Así la absoluta capacidad de actuar es *causa,* es decir, constituye la potencia de la sustancia *en su verdad* como manifestación, que también *expone* de inmediato, en su devenir, lo que existe *en sí,* es decir, el accidente (que es el ser-puesto), y lo *pone como ser puesto* — esto es como *el efecto.* —Por lo tanto, éste es *en primer lugar* lo mismo que la accidentalidad de la relación de sustancialidad, es decir, la sustancia como *ser- puesto;* pero, en *segundo lugar* el accidente como tal es sustancial sólo por su desaparecer, esto es como lo que traspasa; pero, como efecto, es el ser-puesto como idéntico consigo; la causa está manifestada en el efecto como sustancia integral, vale decir, como reflejada sobre sí en el mismo ser puesto como tal.

2. Frente a este *ser-puesto* reflejado sobre sí, frente al determinado como determinado, la sustancia se halla como un originario, *que no está puesto.* Por el hecho de que, como absoluta potencia, ella es retorno a sí, pero este retorno mismo es un *determinar,* la sustancia ya no es sólo el *en-sí* de su accidente, sino que se halla también *puesta* como este ser-en-sí. Por consiguiente la sustancia tiene *realidad* sólo como causa. Pero esta realidad, por la cual su *ser-en-sí,* o sea su determinación en la relación de sustancialidad, se halla puesto ahora como *determinación,* es el *efecto;* por consiguiente la sustancia tiene la realidad, que posee como causa, *solamente en su efecto.* —Ésta es la *necesidad,* que es causa. Es la sustancia *real,* porque la sustancia como potencia se determina a sí misma; pero es al mismo tiempo causa, porque expone esta determinación, o sea la pone como ser-puesto; así pone su realidad como el ser-puesto, o sea como el efecto. Éste es el otro con respecto a la causa, es el ser-puesto frente a lo originario, y está *mediado* por éste. Sin embargo la causa, como necesidad, elimina también este mediar suyo y, *al determinarse* a sí misma como lo que originariamente se refiere a sí, *frente* a lo mediado, es el retorno en sí; ya que el ser-puesto está determinado como ser-puesto, y, por lo tanto, como idéntico consigo mismo; por consiguiente la causa sólo en su efecto es lo verdaderamente real, y lo idéntico consigo mismo. —Por consiguiente el efecto es *necesario,* porque es precisamente manifestación de la causa, o sea es esta necesidad, que es la causa. —Sólo como esta necesidad la causa *se* mueve a sí misma, empieza por sí, sin ser solicitada por otro, y es *fuente independiente del producir que procede de sí misma.* Debe producir efectos, *operar;* su propiedad original consiste precisamente en esto, que su reflexión eh sí es un poner determinativo, y viceversa ambos son una única unidad.

El efecto no contiene, por ende, en general nada, que la causa no contenga. Inversamente *la causa no contiene nada que no se halle en su efecto.* La causa es causa sólo porque produce un efecto, y *la causa no es otra cosa que esta determinación, la de tener un efecto,* y *el efecto no es otra cosa que el tener una causa.* En la causa misma como tal se halla su efecto, y en el efecto se halla la causa; si la causa no actuara todavía, o si hubiese cesado de actuar, no sería causa

—y el efecto, cuando su causa ha desaparecido, ya no es efecto, sino una realidad indiferente.

3. En esta *identidad* de la causa y el efecto, está eliminada ahora la forma por cuyo medio ellos se distinguen como lo que existe en sí y el ser-puesto. La causa *se apaga* en su efecto; con eso se apaga también el efecto, pues es sólo la determinación de la causa. Esta causalidad que se apaga en el efecto es así una *inmediación*, que es indiferente frente a la relación de causa y efecto, y respecto a la cual tal relación queda extrínseca.

b) La relación de causalidad determinada.

1. La *identidad* de la causa consigo Misma en su efecto es la eliminación de su potencia y negatividad, y por consiguiente es la unidad indiferente respecto a las diferencias de forma, o sea, es el *contenido.* —El contenido, por ende, está relacionado con la forma, que aquí es la causalidad, solamente ***en*** *sí.* Por lo tanto ellos están puestos como *diferentes, y* la forma es ella misma, frente al contenido, una causalidad que por sí misma es real sólo de modo inmediato, una causalidad *accidental.*

Además el contenido, así, como determinado, es un contenido diferente en él mismo; y la causa está determinada según su contenido, y por eso también el efecto. —El contenido, puesto que aquí el ser-reflejado es también realidad inmediata, es, por lo tanto, una *sustancia real,* pero es la *sustancia finita.*

Esto es ahora la *relación de causalidad en su realidad y finitud.* Como formal, ella es la infinita relación de la absoluta potencia, cuyo contenido es la pura manifestación o necesidad. Al contrario, como causalidad finita, tiene un contenido *dado,* y se comporta como una diferencia extrínseca respecto a este idéntico, que en sus determinaciones es una y la misma sustancia.

A causa de esta *identidad del contenido,* esta causalidad es una proposición *analítica.* Es la *misma cosa,* que una vez se presenta como causa, otra vez como efecto, allí como una particular existencia, aquí como ser-puesto o como determinación en un otro. Como estas determinaciones de la forma son una reflexión *extrínseca,* es una consideración *realmente* tautológica de un intelecto *subjetivo,* la de determinar un fenómeno como efecto, y de volver de él hacia atrás, hacia su causa, para comprenderlo y explicarlo. Se trata sólo de la repetición de un único y mismo contenido; en la causa no se halla nada diferente de lo que está en el efecto. Por ejemplo, la lluvia es causa de la humedad, que es su efecto *—la lluvia humedece,* ésta es una proposición analítica; la misma agua, que es lluvia, es la humedad; como lluvia esta agua se presenta sólo en la forma de una cosa por sí; como acuosidad o humedad, al contrario, es un adjetivo, algo puesto, que no debe ya tener su subsistencia en sí mismo; y tanto una determinación como la otra le son extrínsecas. —Así la causa de *este color* es un colorante, un *pigmento,* que es una única y la misma realidad, que una vez está en la forma, que le es extrínseca, de algo activo, es decir, que está vinculada de modo extrínseco con algo activo, diferente de ella, y otra vez, en cambio, está en

la determinación, que también le es extrínseca, de un efecto. La causa de una *acción* es la intención interna presente en un sujeto activo, la cual, como existencia exterior, recibida por medio de la acción, representa el mismo contenido y valor. Si se considera el- *movimiento* de un cuerpo como efecto, su causa consiste en una fuerza *que empuja;* pero es el mismo *cuanto* de movimiento, el que se halla presente antes y después del empuje; es la misma existencia, la que contenía el cuerpo que empujó y la que comunicó al cuerpo empujado: y tanto el primero pierde el mismo tanto cuanto comunica al otro.

La causa, por ejemplo el pintor, o bien el cuerpo que empuja, tiene sin duda *todavía otro* contenido: constituido en el primer caso por los colores y la forma que los unifica en una pintura, en el segundo caso por un movimiento de determinada fuerza y dirección. Sin embargo este ulterior contenido es un accesorio accidental, que no interesa a la causa; las restantes cualidades que además posea el pintor, haciendo abstracción de que es pintor de esta pintura, nada tienen que ver con ella. Sólo lo que de sus propiedades se muestra en el *efecto,* se halla en él *como causa;* con respecto a sus otras propiedades él no es causa. De modo que ya sea el cuerpo que empuja una piedra o una madera, verde, amarillo, etc., esto nada tiene que ver con su empuje; en estos aspectos aquel cuerpo no es causa.

Por lo que se refiere a *esta tautología* propia de la relación de causalidad, hay que observar que tal tautología no parece estar contenido en la mencionada relación, cuando no se exprese le causa próxima, sino la *causa lejana* de un efecto. Las transformaciones, a las que está sometida la sustancia fundamental de una cosa en este traspaso por varios términos intermedios, oculta la identidad que ella conserva en el mismo traspaso. En esta multiplicación de las causas, que se han entrometido entre ella y el último efecto, ella se vincula al mismo tiempo con otras cosas y circunstancias, así que ya no es aquella primera, que se ha llamado causa, la que contiene el efecto completo, sino que lo contienen sólo estas múltiples causas *juntas.* —Así, por ejemplo, si un hombre llegó a hallarse en ciertas circunstancias, con que su talento se desarrolló, por haber perdido a su padre, que fue alcanzado de un balazo en una batalla, entonces este disparo (o, si queremos retroceder aún más, la guerra, o aún una causa de la guerra, y así en seguida al infinito) podría ser considerada como la causa de la habilidad de aquel hombre. Sin embargo, resulta claro que, por ejemplo, no es aquel disparo el que representa tal causa por sí, sino sólo la vinculación suya con otras determinaciones eficientes. O más bien, el disparo no es en general causa, sino sólo un *momento* particular, que pertenecía al conjunto de las *circunstancias de la posibilidad.*

Además, hay que poner de relieve, sobre todo, que es *inadmisible la aplicación* de la relación de causalidad a las *relaciones de la vida físico-orgánica y de la espiritual.* Aquí lo que se llama causa, muestra con toda evidencia, tener un contenido totalmente diverso que el efecto; *pero* esto se verifica *porque* lo que actúa sobre el viviente, está determinado, modificado y transformado por éste de manera independiente, *porque el viviente no deja que la causa alcance su efecto,*

es decir, la elimina como causa. Así es una manera de hablar inadmisible el decir que el alimento es la *causa* de la sangre, o bien que estas comidas, o bien el frío, la humedad, sean *causas* de la fiebre, etc.; es tan inadmisible, como afirmar que el clima jónico fue la *causa* de las obras de Homero, o que la ambición de César fue la *causa* del ocaso de la constitución republicana de Roma. En la *historia* en general, las masas y los individuos espirituales entran en juego y en determinación recíproca entre ellos; pero la naturaleza del espíritu, en un sentido aún mucho más elevado que el carácter del viviente en general, es *más bien la de no acoger un otro originario en sí*, o sea no dejar continuar en sí [la acción de] una causa, sino la de interrumpirla y transformarla. Sin embargo estas relaciones pertenecen a la *Idea, y* tienen que ser consideradas sólo al hablar de ésta. —Aquí puede observarse todavía lo siguiente, que, en cuanto se admita la relación de causa y efecto, aunque en sentido impropio, el efecto no puede ser *mayor* que la causa; porque el efecto no es otra cosa que la manifestación de la causa. Es una broma que se repite con frecuencia en la historia; la de hacer resultar de *pequeñas causas grandes efectos,* y aducir como primera causa de un grande y extenso acontecimiento una *anécdota.* Lo que se llama así causa no debe considerarse sino como una *oportunidad*, como una excitación *exterior*, de la que no tenía necesidad el *espíritu interior* del acontecimiento, el que podría también utilizar, para el mismo fin, un sinnúmero de otras oportunidades, para empezar a aparecer a partir de ellas, y abrirse camino y manifestarse. Al contrario, ha sido más bien *solamente aquel espíritu* el que ha *determinado* un hecho tan pequeño y accidental como su oportunidad. Aquella *pintura de arabescos* de la historia, que de un tallo oscilante hace surgir una gran figura, es por cierto una manera de tratar ingeniosa, pero muy superficial. En este hacer brotar lo grande de lo pequeño, en general se presenta un vuelco, que el espíritu emprende con lo exterior; pero, precisamente por esto tal exterior no es *causa en el espíritu,* o sea este vuelco elimina él mismo la relación de causalidad.

2. Pero esta *determinación* de la relación de causalidad, donde contenido y forma son diversos e indiferentes, se extiende aún más. La *determinación de forma* es también *determinación de contenido;* causa y efecto, los dos términos de la relación, son, por consiguiente, también (cada uno) *otro contenido.* O sea que el contenido, por el hecho de existir sólo como contenido de una forma, tiene en sí mismo la diferencia de ésta, y es esencialmente diferente. Pero, como esta forma suya es la relación de causalidad, que significa un idéntico contenido en la causa y en el efecto, el *contenido* diferente está vinculado *de modo extrínseco,* de un lado con la *causa* y del otro con el *efecto; no entra,* por lo tanto, él mismo en el *actuar* y en la *relación.*

Este contenido extrínseco es, por ende, carente de relación, es una *existencia inmediata;* o bien, siendo, como contenido, la identidad *existente en sí* de la causa y el efecto, es también él mismo identidad *inmediata, existente.* Es, por ende, *una cierta cosa,* que tiene múltiples determinaciones de su existencia, y, entre *otras,* también ésta, que en *cierto respecto* es causa o también efecto. Las determinaciones formales de causa y efecto tienen en esta cosa su *substrato,* es

decir, su subsistir esencial, y cada uno tiene un subsistir especial —pues su identidad es su subsistir—; pero, al mismo tiempo, es su subsistir inmediato, no su subsistir como unidad de forma o como relación.

Pero esta cosa no es sólo substrato, sino también sustancia, pues es el idéntico subsistir sólo *como subsistir de la relación.* Además es sustancia *finita,* porque está determinada como inmediata *en oposición* a su causalidad. Sin embargo tiene al mismo tiempo causalidad, porque existe igualmente sólo como lo idéntico de esta relación. Ahora, como causa este substrato es relación negativa consigo misma. Pero él mismo, al que se refiere, es, *en primer lugar,* un ser puesto, porque está determinado como un real *inmediato;* este ser-puesto, como contenido, es una cierta determinación en general. *—En segundo lugar* la *causalidad* le queda extrínseca; y *constituye, por lo tanto, ella misma su ser-puesto.* Puesto que es ahora sustancia causal, su causalidad consiste en que se refiere de modo negativo a sí, y, por ende, a su ser-puesto y a la causalidad extrínseca. El actuar de esta sustancia, empieza, por consiguiente, a partir de un exterior, se libera de esta determinación extrínseca y su retorno a sí es la conservación de su existencia inmediata y la eliminación de su existencia puesta, y, con eso, de su causalidad en general.

Así, una piedra que se mueve, es causa; su movimiento es una determinación que ella tiene, además de la cual, empero, contiene aún muchas otras determinaciones, de color, forma, etc., que no entran en su causalidad. Por el hecho de que su existencia inmediata esté separada de su relación formal, es decir, de la causalidad, ésta es algo *extrínseco.* Su movimiento y la causalidad que en éste le compete, son en ella solamente un *ser-puesto.* —Sin embargo, la causalidad es también *su propia* causalidad; en esto se halla presente el hecho de que su subsistir sustancial constituya su idéntica relación consigo misma; pero ésta y-a está determinada ahora corno ser-puesto, y es, por ende, al mismo tiempo *relación negativa consigo mismo.* —Su causalidad, que se dirige hacia sí como hacia el ser-puesto, o sea como hacia un ser extrínseco, consiste, por consiguiente, en eliminarlo, y en volver en sí por medio del alejamiento de aquél, y por lo tanto *no* consiste en el ser idéntica consigo misma *en su ser-puesto*, sino en restablecer sólo *su abstracta originariedad.*[1] Asimismo, la lluvia es causa de la humedad, que consiste en la misma agua que aquélla. Esta agua tiene la determinación de ser lluvia y causa, porque esta determinación está puesta en ella por otro —otra fuerza, o lo que sea, la ha levantado en el aire, y la ha reunido en una masa cuyo peso la hace caer. Su alejamiento de la tierra es una determinación extraña a su originaria identidad consigo misma es decir, al peso; su causalidad consiste precisamente en remover esta determinación y restablecer aquella identidad, y con esto, empero, eliminar también su causalidad.

[1] La exacta comprensión del sentido exige el empleo de este neologismo. [*N. del T.*]

La *segunda determinación* de la causalidad, considerada ahora, se refiere a *la forma;* esta relación representa la *causalidad como extrínseca a sí misma,* como *originariedad* que es también en sí misma *ser-puesto* o sea *efecto.* Esta reunión de las determinaciones opuestas como en un substrato *existente,* constituye el *infinito regreso* de causa a causa. —Se empieza a partir del efecto; éste tiene, como tal, una causa, ésta tiene también una causa, y así sucesivamente. ¿Por qué la causa tiene también una causa? es decir; ¿por qué el *mismo término,* que recién estaba determinado *como cansa,* ahora está determinado como efecto, v por esto se pregunta por una nueva causa? Por el motivo de que la causa en general es algo *finito, determinado;* determinado como *un único* momento de la forma, frente al efecto; así tiene su determinación o negación fuera de sí; pero precisamente por esto es ella misma *finita,* tiene *su determinación en sí,* y es, por lo tanto, un *ser-puesto,* o sea un *efecto.* Esta identidad suya se halla también puesta; pero es un *tercero,* es decir, el substrato inmediato. La causalidad es, por tanto, extrínseca a sí misma, porque aquí su *originariedad* es una *inmediación.* Por consiguiente la diferencia de forma es una primera *determinación,* no es todavía la determinación *puesta como* determinación; es un *ser-otro existente.* La reflexión finita se detiene, de un lado, en este inmediato, aleja de éste la unidad de forma y según *un aspecto* lo hace ser causa, según *otro* lo hace ser efecto; de otro lado transfiere la unidad de forma al *infinito* y mediante el perenne progresar expresa su impotencia para alcanzarla y afirmarla.

Con el *efecto* se presenta de modo inmediato la misma situación; o mejor dicho, la *infinita progresión de efecto a efecto* es precisamente la misma cosa que el *regreso de causa a causa.* En este regreso la *causa* se convertía en *efecto,* que tenía a su vez *otra* causa; de la misma manera, viceversa, el *efecto* se convierte en *causa,* que tiene de nuevo *otro* efecto. —La causa determinada considerada empieza con una exterioridad, y, en su efecto, no vuelve en sí *como causa,* sino que pierde más bien su causalidad en él. Al contrario el efecto atañe a un substrato, que es sustancia, es decir, un subsistir que se refiere originariamente a *sí;* por consiguiente en él este ser-puesto *se convierte en ser-puesto;* vale decir, esta sustancia, por cuanto en ella se pone un efecto, *se comporta como causa.* Pero aquel primer efecto, es decir el ser-puesto que sobreviene en la sustancia *de modo extrínseco,* es un *otro* con respecto al segundo, que es *producido por ella;* en efecto, este segundo está determinado como *la reflexión de la sustancia en sí,* y aquel otro, en cambio, como una *exterioridad* con respecto a ella. —Sin embargo, puesto que aquí la causalidad consiste en ser causa extrínseca a sí misma, *tampoco* ella *vuelve a sí* en su efecto, sino que se convierte allí en *extrínseca* a sí; *su* efecto se convierte de nuevo en un ser-puesto en un substrato, como en *otra sustancia,* que, empero, lo convierte también en un ser-puesto, o sea se manifiesta como causa, rechaza de nuevo de sí su efecto, y así sucesivamente en el falso infinito.

3. Ahora hay que ver qué es lo que se ha producido por el movimiento de la relación de causalidad determinada. —La causalidad formal se apaga en el efecto; por esto se *ha realizado en un proceso de devenir la identidad* de estos dos

momentos; pero con eso [se ha realizado] solamente *como en sí* la unidad de causa y efecto, respecto a la cual la relación de forma queda extrínseca. —Esta identidad, por ende, existe también de *inmediato* y de acuerdo con las dos determinaciones de la inmediación: *primero,* como *ser-en-sí,* esto es, como un *contenido* en el que la causalidad transcurre de modo extrínseco; *segundo,* como substrato *existente,* en el que son *inherentes* la causa y el efecto, como diferentes de- terminaciones de forma. Éstas constituyen allí un *único* en sí; pero cada una, a causa de este *ser-en-sí* o sea a causa de la exterioridad de la forma, es extrínseca a sí misma, y por lo tanto, en su *unidad* con la otra, está también determinada corno *otra,* frente a la primera. Por consiguiente la causa tiene, sin duda, un efecto y *al mismo tiempo es ella misma efecto,* y el efecto no sólo tiene una causa, sino que es *también causa él mismo.* Sin embargo son diferentes el efecto que la causa produce, y el efecto, que *la causa es* —e igualmente la causa que el efecto posee y la causa *que el efecto es.*

Pero por medio del movimiento de la relación determinada de causalidad, se ha verificado ahora lo siguiente: que la causa *no solamente se apaga* en el efecto, y con esto se apaga también el efecto —como en la causalidad formal—, sino que la causa *en su apagarse, se constituye* de nuevo en el efecto, y el *efecto desaparece* en la causa, pero *se constituye* también de nuevo en ella. Cada una de estas determinaciones *se elimina en su ponerse,* y *se pone en su eliminarse;* no se presenta un *traspasar extrínseco* de la causalidad desde un substrato hacia otro, sino que este *convertirse en otro* de la misma [causalidad] es al mismo tiempo su *propio ponerse.* La causalidad, por ende, *se presupone* a sí misma o sea *se condiciona.* La identidad, *que antes era* sólo *existente en sí,* es decir, el substrato, está ahora, por consiguiente, determinada como *presuposición,* o sea está *puesta frente* a la causalidad *eficiente,* y la *reflexión* que antes quedaba solamente *extrínseca* a lo idéntico, se halla ahora *en relación* con él.

c) Acción y reacción.

La causalidad es un actuar que *presupone.* La causa está *condicionada,* es la relación negativa consigo misma como con otro presupuesto, extrínseco, que *en* sí, pero sólo *en sí* es la causalidad misma. Como se ha demostrado, es la *identidad sustancial* a la que traspasa la causalidad formal, que ahora se ha determinado, *frente a aquélla,* como su negativo. O bien es la misma cosa que la sustancia de la relación de causalidad, pero a la cual está opuesta la potencia de la accidentalidad, como *actividad sustancial* en sí misma. Es la sustancia *pasiva. Pasivo* es lo inmediato, o sea lo existente en sí, que no existe también *por sí;* es el puro ser o la esencia, que existe sólo en esta determinación de la *identidad abstracta consigo misma.* —Opuesta a la sustancia pasiva, se halla la sustancia *actuante,* que se refiere a sí de modo negativo. Ella es la causa, cuando se ha

reconstituido a partir del efecto, en la causalidad determinada por medio de la negación de sí misma [es algo reflejado], que en su ser-otro o como inmediato, se comporta esencialmente como lo que *pone,* y se media consigo *mismo* por medio de su negación. Por consiguiente la causalidad aquí ya no tiene ningún *substrato, al* que sea *inherente,* y no es una determinación de forma opuesta a esta identidad, sino que es ella misma la sustancia, o sea, lo originario es sólo la causalidad. —El *substrato* es la sustancia pasiva, que se ha presupuesto a sí misma.

Ahora esta causa actúa; en efecto es la potencia negativa *frente a sí misma;* al mismo tiempo es su presupuesto; y así actúa sobre sí como sobre *un otro,* sobre la *sustancia pasiva.* Por lo tanto, *en primer' lugar elimina el ser-otro* de aquella sustancia, y, en ella, vuelve a sí; *en segundo lugar* la *determina,* pone este eliminarse de su ser- otro, o sea el retorno a sí, como una *determinación.* Este ser-puesto, por el hecho de que es al mismo tiempo su retomo a sí, es primeramente *su efecto.* Pero viceversa, por el hecho de que, por ser la que presupone, se determina *a* sí misma como su otro, pone el efecto en la *otra* sustancia, es decir, en la sustancia pasiva. -O bien, como la sustancia pasiva misma es el *doble,* es decir, un *otro* independiente, y al mismo tiempo un *presupuesto,* y un *idéntico* ya en sí con la causa que actúa, así también el actuar de esta misma causa es doble; es las dos cosas en uno, es el eliminarse de su *ser-determinado,* vale decir, de su condición, o bien el eliminarse de la independencia de la sustancia pasiva —y es lo siguiente, que ella elimina su identidad con aquélla [sustancial, y por lo tanto se *presupone,* o sea se pone corno *otro.* Por medio de este último momento la sustancia pasiva queda *conservada;* aquel primer eliminarse suyo aparece en este respecto también de tal modo, que *sólo algunas determinaciones* son eliminadas en ella, y su identidad con la primera en el efecto se produce en ella de modo extrínseco.

Por lo tanto ella padece una *violencia.* —La violencia es la *manifestación de la potencia* o sea *la potencia como algo externo.* Sin embargo la potencia es algo externo sólo por cuanto la sustancia causal, en su actuar, es decir en ponerse a sí misma, está presuponiéndose al mismo tiempo, lo que quiere decir que se pone a sí misma corno algo superado. Viceversa, a causa de eso, el actuar de la violencia es también una actuación de la potencia. Es sólo un otro, presupuesto por ella misma, aquel sobre el cual actúa la causa violenta; su actuar sobre aquél es una relación negativa *consigo misma* o sea la manifestación *de ella misma.* Lo pasivo es lo independiente, que es sólo algo *puesto,* algo quebrado en sí mismo, una realidad, que es condición, y precisamente ahora es la condición en su verdad, es decir, una realidad, que es sólo una posibilidad, o viceversa un *ser-en-sí,* que es sólo la *determinación del ser-en-sí,* o sea es sólo un pasivo. Por consiguiente a lo que padece violencia, no sólo es posible hacerle violencia, sino que ésta *debe* serle aplicada. Lo que tiene posibilidad de violencia sobre otro, la tiene sólo por cuanto es la potencia de aquél, la cual allí *manifiesta* a sí misma y a su otro. La sustancia pasiva se halla por medio de la violencia, sólo *puesta* como lo que ella *es en verdad;* es decir, precisamente porque ella es lo simple positivo o sustancia

inmediata, por esto es puesta sólo para ser algo *puesto;* lo preexistente[2], que ella es, como condición, es la apariencia de la inmediación, que la causalidad activa borra de ella.

Por consiguiente, a la sustancia pasiva, la acción de una violencia exterior le hace sufrir solamente lo que le compete. Lo que ella *pierde* es aquella *inmediación,* es decir, la sustancialidad *que le queda extraña.* Lo que *recibe* como *algo extraño,* es decir, al ser determinada como un *ser-puesto,* es su propia determinación. Pero, corno ahora ella queda puesta en su ser-puesto o sea en *su propia* determinación, no queda con ello precisamente eliminada, sino que *sólo llega así a unirse consigo misma, y* así, en *su encontrarse determinada,* es *originariedad.* —Por lo tanto la sustancia pasiva de un lado queda *conservada* o sea *puesta* por la sustancia activa, y precisamente por cuanto ésta se convierte a sí misma en eliminada; —por otro lado, empero, es el *actuar de lo pasivo mismo,* es decir, el reunirse consigo misma, y el convertirse así en un originario y en una *causa.* El hallarse *puesta* por medio de otro y el propio *devenir* son una y la misma cosa.

Por consiguiente, por el hecho de que la sustancia pasiva esté ahora trastrocada ella misma en causa, *en primer lugar* es eliminado de ella el efecto; en esto consiste su *reacción* en general. Ella es *en sí* el ser-puesto, como sustancia pasiva; también el ser- puesto ha sido *puesto* en ella por la otra sustancia, al recibir ella en sí precisamente la *acción* de aquélla. Su reacción contiene, por ende, también la duplicidad siguiente: en primer lugar, lo que ella es *en sí,* está puesto; en segundo lugar, aquello, como lo que ella queda *puesta,* se presenta como su *ser-en-sí;* ella es *en sí ser-puesto;* por esto recibe en sí una acción por medio de la otra sustancia. Pero este ser-puesto, viceversa, es *su* propio ser-en-sí, y de tal modo ésta es *su* propia acción, o sea, ella misma se manifiesta como causa.

En segundo lugar la reacción actúa *contra la primera causa actuante. La* acción, que la sustancia, antes pasiva, elimina en sí, es precisamente aquella acción de la primera. Sin embargo la causa tiene su realidad sustancial solamente en su efecto; cuando éste es eliminado, su sustancialidad causal queda también eliminada. Esto se verifica primeramente *en sí por sí mismo,* en cuanto la causa se convierte en acción [efecto][3]; en esta identidad desaparece su determinación negativa *y* ella se convierte en un pasivo. En segundo lugar esto acontece *por medio de la sustancia que ames era pasiva* y que ahora reacciona, y elimina la acción de aquélla. En la *causalidad determinada* la sustancia, sobre la cual se actúa, se convierte sin duda de nuevo en causa; por lo tanto actúa *en contra* del ponerse en ella una *acción.* Pero ella no reaccionaba *en contra de aquella causa,*

---

[2] En el texto: *das Voraus = el pre,* es decir, la preposición mediante la cual se forma, con la palabra *puesto,* la palabra compuesta *pre- supuesto (en* alemán: *Voraus-gesetz).* [*N. del T.*]

[3] En todo este pasaje hay que tener presente que la palabra *Wirkung* usada en el texto, puede traducirse por *efecto y* por *acción.* [*N. del T.*]

sino que ponía a su vez su acción en *otra* sustancia, por cuyo medio se presentaba la progresión de las acciones al infinito. Puesto que aquí la causa, en su acción, es sólo *en sí* idéntica consigo misma, de un lado desaparece en su *reposo* en una identidad *inmediata;* de otro lado despierta de nuevo en una *otra* sustancia. —Al contrario, en la causalidad condicional, la causa *se refiere* en la acción a *sí misma,* porque aquella acción es su otro, como condición, como *presupuesto,* y su acción es, por ende, tanto un *devenir* como un poner y *eliminar lo otro.*

Además con esto ella se comporta como sustancia pasiva; pero, como resultó, ésta *surge* como sustancia causal por medio de la acción que ha actuado sobre ella. Aquella primera causa que actúa primero, y recibe de vuelta en sí su acción como reacción, se presenta así de nuevo como causa, de modo que el actuar que en la causalidad finita termina en la progresión del falso infinito, queda doblegado y se convierte en un *actuar recíproco,* que vuelve a sí, es decir, un *actuar recíproco* infinito.

C. LA ACCIÓN RECÍPROCA

En la causalidad finita, las que se comportan de modo activo recíprocamente, son sustancias. El *mecanismo* consiste en esta *exterioridad* de la causalidad, es decir, que la *reflexión en sí* de la causa en su efecto es, al mismo tiempo, un *ser* que rechaza, o sea que, en la identidad, que la sustancia causal tiene *consigo misma* en su efecto, ella se vuelve también de inmediato un *extrínseco* respecto a sí, y el efecto ha *traspasado a otra sustancia.* Ahora, en la acción recíproca, este mecanismo queda eliminado; en efecto, esta acción recíproca contiene *en primer lugar el desaparecer* de aquel *persistir* originario de la sustancialidad *inmediata; en segundo lugar* contiene el *surgir* de la *causa, y* con eso la *originariedad, tal* como se *media* consigo por vía de su *negación.*

Ante todo la acción recíproca se presenta como una causalidad recíproca, de *sustancias presupuestas* y que se *condicionan:* cada una es, frente a la otra, *al mismo tiempo sustancia* activa y pasiva. Por cuanto ambas son así tanto pasivas como activas, toda diferencia entre ellas ya se ha eliminado; es una apariencia del todo transparente. Ellas son sustancias sólo al ser la identidad de lo activo y lo pasivo. La acción recíproca misma, por ende, no es aún más que un modo vacío, y lo único que le falta es unificar extrínsecamente aquello que ya es tanto un *en sí* como un *puesto.* Ante todo no hay más *substratos* que estén en relación entre ellos, sino sustancias; en el movimiento de la causalidad condicional se ha eliminado la *inmediación presupuesta* restante, y lo que *condiciona* la actividad causal es ahora sólo la *influencia,* o bien la *propia* pasividad. Pero esta influencia, luego, no se origina de *otra* sustancia originaria, sino precisamente de una causalidad, que está condicionada por una influencia o sea que es algo *mediado.* Esto que primeramente es *extrínseco,* y que se añade a la causa y constituye el

lado de su pasividad, está por consiguiente mediado *por ella misma;* es producido por su propia actividad, y de este modo es la *pasividad puesta por su propia actividad.* —La causalidad está *condicionada y condiciona; lo que condiciona* es lo *pasivo,* pero lo *condicionado* es también pasivo. Este condicionar, o sea la pasividad, es la *negación* de la causa por medio de sí misma, puesto que ella se convierte esencialmente en *efecto, y* precisamente por eso es causa. Por consiguiente *la acción recíproca* es sólo la causalidad misma; la causa no sólo tiene un efecto, sino que en el efecto está en relación consigo misma *como causa.*

De esta manera la causalidad ha vuelto a *su concepto absoluto, y* al mismo tiempo ha alcanzado el *concepto* mismo. Ella es en primer lugar la necesidad real, *identidad* absoluta consigo misma de manera que la diferencia entre la necesidad y las determinaciones que en ella se refieren mutuamente, son sustancias, *libres realidades* una frente a otra. La necesidad, de esta manera, es *la identidad intrínseca;* la causalidad es su manifestación; en la que su apariencia del *ser-otro sustancial* se ha eliminado, y la necesidad se ha elevado a *libertad.* —En la acción recíproca la causalidad originaria se presenta como un *surgir* que procede de su negación, de la pasividad, y como un *perecer* en aquélla, es decir, como un *devenir.* Pero se presenta de tal manera, que este devenir es al mismo tiempo también pura *apariencia;* el traspasar a *otro* es reflexión en sí mismo; la *negación,* que es fundamento de la causa, es su *positivo fundirse* consigo misma.

De modo que necesidad y causalidad han desaparecido aquí; ellas contienen ambas cosas, la *identidad inmediata,* como *nexo y relación y* la *absoluta sustancialidad de los distintos,* y con esto la absoluta *accidentalidad* de ellos —la *unidad* originaria de una *diversidad* sustancial, es decir, la absoluta contradicción. La necesidad es el ser, *porque existe;* es la unidad del ser con sí mismo que tiene a sí mismo como *fundamento;* pero a la inversa por el hecho de que tiene un fundamento, no es ser, es en absoluto sólo *apariencia, relación o mediación.* La causalidad es este traspasar *puesto,* traspasar del ser originario, es decir, de la *causa* a la apariencia o puro *ser-puesto,* y a la inversa, traspasar del ser-puesto a la originariedad. Sin embargo la *identidad misma* del ser y de la apariencia es aún la necesidad *intrínseca.* Esta *interioridad,* o este ser- en-sí elimina el movimiento de la causalidad; con esto se pierde la sustancialidad de los términos que están en relación y la necesidad se revela. La necesidad no se convierte en *libertad* porque desaparezca, sino solamente porque su identidad, que todavía es *intrínseca,* se *manifiesta* —una manifestación, que es el idéntico movimiento de lo distinto en sí mismo, es la reflexión en sí de la apariencia como apariencia. —A la inversa, por esto la *accidentalidad* se convierte al mismo tiempo en *libertad,* por cuanto los términos de la necesidad, que tienen la forma de realidades libres por sí, que no aparecen una en la otra, se hallan *puestos* ahora *como identidad,* de modo que estas totalidades de la reflexión en sí, aparecen ahora en su diferencia *como idénticas,* o sea están puestas sólo como una y la misma reflexión.

La sustancia absoluta, como forma absoluta que se diferencia de sí, no se rechaza, por ende, ya de sí como necesidad, ni tampoco se quiebra como accidentalidad en sustancias indiferentes, extrínsecas entre ellas, sino que *se di-*

ferencia [en dos totalidades:] *por un lado* en la totalidad —constituída por la sustancia que antes era pasiva— que es algo originario, por ser la reflexión de la determinación en sí, como simple todo, que contiene en sí mismo su *ser-puesto,* y que está *puesto en él como idéntico consigo mismo;* esta totalidad es *lo universal.* —*Por otro lado* se diferencia en *la* totalidad que antes era la sustancia causal —como en la reflexión que procede también de la determinación en sí a la determinación negativa, que de esta manera como *determinación idéntica consigo mismo* es igualmente el todo, pero está puesta como la *negatividad idéntica consigo mismo;* esta totalidad es lo *singular.* Sin embargo, de inmediato, por ser lo *universal* idéntico consigo mismo sólo al contener en sí la *determinación* como *superada,* y por ser así lo negativo como negativo, es la *misma negatividad,* que es la *singularidad;* y la singularidad, precisamente porque es también ella lo determinado determinado, lo negativo como negativo, es de inmediato la *misma identidad,* que es la *universalidad.* Esta *simple identidad* de ellas, es la *peculiaridad* que contiene en una inmediata unidad el momento de la *determinación* de lo singular y el momento de la *reflexión sobre sí* de lo universal. Estas tres totalidades son, por ende, una única y misma reflexión, que se diferencia *en* aquellas dos como *referencia negativa a sí misma,* pero se diferencia como en una *diferencia totalmente transparente*, es decir, en la *simplicidad determinada* o en la *determinación simple,* que es la única y misma identidad de ellas. —Esto es el *concepto,* el reino de la *subjetividad,* o de la *libertad.*

LIBRO TERCERO

CIENCIA DE LA LÓGICA SUBJETIVA O SEA LA DOCTRINA DEL CONCEPTO

Advertencia Preliminar

Esta parte de la lógica, que contiene la *doctrina del concepto* y que constituye la tercera parte de conjunto, se edita también bajo el título particular de *Sistema de la lógica subjetiva*, para mayor comodidad de aquellos amigos de esta ciencia que están acostumbrados a interesarse más por las materias tratadas aquí, comprendidas en el ámbito de lo que de ordinario se llama lógica, que para los demás objetos lógicos que han sido tratados en las dos primeras partes. -Para esas dos partes precedentes yo podía apelar a la indulgencia de jueces benévolos, a causa de la escasez de trabajos ya existentes que pudieran proporcionarme apoyo, materiales y un hilo conductor, Para la parte presente, tengo que pedir esta indulgencia más bien por la razón opuesta, dado que para la lógica del *concepto* hay ya un material totalmente listo y fijado, y podría decirse, osificado, y la tarea en este caso consiste en dar fluidez a este material, y encender de nuevo el concepto viviente en tal materia muerta. Si hay particulares dificultades para edificar en un país desierto una nueva ciudad, en cambio se encuentra sin duda suficiente material pero tanto mayores obstáculos de otra naturaleza, cuando se trata de dar una nueva disposición a una vieja ciudad, edificada sólidamente y mantenida en un estado constante de posesión y población; entre otras cosas hay que decidirse también a dejar de emplear mucho del material que, sin embargo, es apreciable.

Pero sobre todo la importancia del objeto mismo puede ser aducida como justificación de la elaboración imperfecta. En efecto, ¿qué objeto es más sublime para el conocimiento que la *verdad* misma? -Sin embargo la duda de que quizá sea este objeto mismo el que necesite una justificación, no está fuera de propósito, cuando se recuerda el sentido en que *Pilatos* planteó el problema: *¿Qué es la verdad?* -como dijo el poeta:

…Con la cara del cortesano
que con vista corta, y sin embargo sonriendo, condena la cosa seria[1]

Aquella pregunta encierra entonces en sí el sentido, que puede considerarse como un momento de la cortesanía, y el recuerdo de que el fin de reconocer la verdad es algo que notoriamente ha sido ya: abandonado y eliminado desde hace largo tiempo y que también entre los filósofos y lógicos de profesión la inaccesibilidad de la verdad es cosa reconocida. Pero cuando la pregunta de la

---

1 Klostock, *Der Messias* [*El Mesías*], 7° canto.

religión acerca del valor de las cosas, de las opiniones y acciones -pregunta que, respecto al contenido, tiene un sentido análogo -vuelve en nuestros tiempos a reivindicar con mayor fuerza su derecho, entonces también la filosofía puede tener esperanza de no causar tanta sorpresa si ella, ante todo en su campo inmediato, hace valer nuevamente su verdadero fin, y, después de haberse venido abajo, de la misma manera que las otras ciencias y por la misma renuncia a toda pretensión acerca de la verdad, intenta de nuevo levantarse hacia aquel fin. *Par* el hecha de efectuar esta tentativa no puede, en realidad, admitirse que se pida disculpas; pera con respecta a la manera cómo la realización fué efectuada, pueda también recordar, para mi disculpa, que mis deberes profesionales y atras circunstancias personales me permitieran sólo un trabajo interrumpido en una ciencia que necesita y merece una aplicación ininterrumpida y exclusiva.

Nuremberg, 21 de julio de 1816.

DEL CONCEPTO EN GENERAL

ES TAN impasible manifestar de modo inmediato en qué consiste *la naturaleza del concepto,* como explicar directamente el concepto de cualquier otro objeto. Podría acaso parecer que para manifestar el concepto de un objeto se presupone el elemento lógico y que éste, por lo tanto, no puede a su vez tener otra cosa como su presupuesto, ni tampoco ser algo deducido, como ocurre en la geometría con las proposiciones lógicas -tales como aparecen cuando se las aplica a la magnitud y se las emplea en esta ciencia-: ellas están anticipadas en forma de *axiomas,* es decir, como *determinaciones del conocimiento que no son ni pueden ser deducidas.* Aunque el concepto tenga que ser considerado ahora no sólo como una presuposición subjetiva, sino como *base absoluta,* sin embargo, no puede ser tal, hasta que no se haya *convertido* en base por sí mismo. Lo inmediato abstracto es, sin duda, un *primero;* pero, como tal abstracto, es más bien un mediado, del que por ende, si hay que comprenderlo en su verdad, hay que buscar antes la base. Por consiguiente ésta tiene que ser propiamente un inmediato, pero de manera tal, que se haya convertido en inmediato por medio de la superación de la mediación.

De este lado el *concepto* debe ante todo ser considerado en general como el *tercero* con respecto al *ser y la esencia,* esto es a lo *inmediato* y la *reflexión.* Ser y esencia, por lo tanto, son los momentos de su *devenir;* pero él es la *base* y *verdad* de ellos, considerada como identidad, donde ellos han perecido y están contenidos. Ellos están contenidos en el concepto porque éste es su *resultado;* pero ya no están en él como *ser* y como *esencia;* sino que tienen esta determinación sólo porque no han vuelto todavía a esta unidad suya.

La *lógica objetiva,* que considera el *ser* y la *esencia,* constituye, por ende, propiamente la *exposición genética del concepto.* Con más exactitud, la *sustancia* es ya la *esencia real,* o sea la *esencia* que está en unidad Con el *ser* y ha penetrado en la realidad. Por consiguiente el concepto tiene la sustancia como su presuposición inmediata, la sustancia representa *en-sí* lo que el concepto es como *manifestado.* El *movimiento dialéctico* de la *sustancia* a través de la causalidad y la acción recíproca, es, por ende, la *generación* inmediata del *concepto,* por cuyo medio se halla presentado su *devenir.* Pero su *devenir* tiene, como por doquiera el devenir, el significado de que él es la reflexión de lo que traspasa a su *fundamento,* y lo que primeramente aparece como *otro* al cual el primero ha

traspasado, constituye la *verdad* de éste. Así el concepto es la *verdad* de la sustancia, *y,* como la manera determinada de relación de la sustancia es la *necesidad,* la *libertad* se muestra como la *verdad de la necesidad, y* corno la *manera de relación del concepto.*

La propia y necesaria determinación progresiva de la sustancia es el *ponerse* de lo que existe *en sí y por sí;* ahora bien, *el concepto* es la siguiente absoluta unidad del *ser* y de la *reflexión,* que el *ser en-sí y por-sí* existe ante todo porque es también *reflexión* o *ser-puesto,* y que el *ser-puesto* es el *ser-en-sí y por-sí.* — Este resultado abstracto se aclara por medio de la exposición de su génesis concreta; ésta contiene la naturaleza del concepto; pero tiene que haber precedido la exposición de tal naturaleza. Los momentos principales de esta exposición (que ha sido tratada ampliamente en el segundo libro de la lógica objetiva) deben, por lo tanto, ser resumidos aquí brevemente.

La sustancia es lo *absoluto,* lo real que existe en sí por sí —existe *en sí,* corno simple identidad de la posibilidad y la realidad, como esencia absoluta que contiene en sí toda realidad y posibilidad; existe *por sí,* porque es esta identidad como *potencia* absoluta, o como *negatividad* que se refiere a *sí* en absoluto. —El movimiento de la sustancialidad, que se halla puesto por estos momentos, consiste en lo siguiente:

1. Que la sustancia, como absoluta potencia, o sea *negatividad* que se refiere a *sí,* se diferencia hasta convertirse en una relación, donde aquéllos, que primeramente eran sólo simples momentos, están como *sustancias, y* como presuposiciones originarias. —La relación determinada entre tales sustancias es la relación entre una sustancia *pasiva,* es decir, la originariedad del simple *ser-en-sí,* que no logrando, por impotencia, ponerse a sí mismo, representa sólo un *ser-puesto originario*— y una sustancia *activa,* es decir, la negatividad *que se refiere a sí* misma, y que, como tal, se ha puesto como otro, y se refiere a *este otro.* Este otro es precisamente la sustancia pasiva, que la activa, en la originariedad de su potencia, ha *presupuesto* para sí como condición. —Este presuponer tiene que entenderse en el sentido de que el movimiento *de* la sustancia misma está primeramente bajo la forma de un momento de su concepto, es decir, del *ser-en-si,* y que la determinación de una de las *sustancias* que se hallan en relación es también determinación de esta *relación* misma.

2. El otro momento es el *ser-por-sí,* o sea consiste en que la potencia se pone como negatividad *que se refiere a sí misma,* de modo que elimina de nuevo lo presupuesto. —La sustancia activa es la *causa; ella actúa,* vale decir, que ahora es el *poner,* tal corno antes era el *presuponer,* y que: *a)* a la potencia se le da también la *apariencia* de la potencia, y al ser-puesto también la *apariencia* del ser-puesto. Lo que en la presuposición era un *originario,* ahora en la causalidad, *por medio de la relación con otro,* se convierte en lo que él es en sí; la causa produce un efecto, y lo produce precisamente en otra sustancia; ella es ahora potencia, *en relación con otro; aparece,* por lo tanto, como causa, pero *es* tal sólo por este *aparecer; b)* en la sustancia pasiva se verifica el efecto, por cuyo medio

ella aparece ahora también como *ser-puesto,* pero sólo en esto es sustancia pasiva.

3. Pero hay aquí algo más que esta simple *apariencia,* y propiamente: *a)* la causa actúa sobre la sustancia pasiva, y *cambia* la determinación de aquélla; pero ésta es el ser-puesto, y, fuera de esto, no hay nada que modificar en ella. Sin embargo, la otra determinación, que ella recibe, es la causalidad; la sustancia pasiva se convierte así en causa, potencia y actividad; *b)* en ella se *pone* el efecto por parte de la causa; pero, lo que está puesto por la causa, es la causa misma, idéntica consigo misma en su actuar, y es ella la que se pone en lugar de la sustancia pasiva. —De la misma manera respecto a la sustancia activa: a) el actuar es el traspasar de la causa en el efecto, en su *otro,* el ser-puesto, y b) en el efecto la causa se muestra como lo que ella es; el efecto es idéntico con la causa, no es un otro; la causa muestra así en su actuar el ser-puesto, como lo que ella es esencialmente. —Por lo tanto, de ambos lados, sea el del *referirse* idéntico, *sea del* referirse *negativo* del otro a él, cada uno se convierte en el *opuesto* de sí mismo; pero este opuesto se convierte en cada uno, de manera que el otro, y por lo tanto cada uno, queda *idéntico consigo mismo.* —Pero ambos, el referirse idéntico y el negativo, son uno y el mismo; la sustancia es idéntica consigo misma sólo en su opuesto, y esto constituye la absoluta identidad de lo que estaba puesto como dos sustancias. La sustancia activa se manifiesta como causa, o sea corno sustancialidad originaria, por medio de su actuar, es decir, al ponerse como el opuesto de sí misma, lo cual al mismo tiempo es la eliminación de su *ser-otro presupuesto,* vale decir, de la sustancia pasiva. A la inversa, por medio de su influencia, el ser-puesto se manifiesta *como* ser-puesto, lo negativo como negativo, y así la sustancia pasiva se manifiesta como *negatividad que se refiere a sí misma,* y la causa, en este otro de sí misma, coincide en absoluto solamente consigo mismo. Así que, por medio de este ponerse, la originalidad *presupuesta* o sea que está *en sí,* se convierte en por sí; pero este ser-en-sí y por-sí se da sólo porque este poner es a la vez un *eliminar* lo presupuesto, o sea porque la sustancia absoluta ha vuelto a sí misma sólo *a partir de su ser-puesta y en su ser-puesta,* y es así sustancia absoluta. Esta acción recíproca es, por ende, el fenómeno que se elimina *de* nuevo, es la manifestación de la *apariencia* de la causalidad, en la cual la causa está como causa de *que aquella sea una apariencia.* Esta infinita reflexión en sí misma, es decir, que el ser-en-sí y por-sí existe sólo porque es un ser-puesto, es el *completarse de la sustancia.* Pero este completarse no es más la *sustancia* misma, sino algo más elevado, esto es, el *concepto,* el *sujeto.* El traspaso de la relación de sustancialidad se verifica por su propia necesidad inmanente, y no es otra cosa sino la manifestación de ésta misma, por la cual se manifiesta que el concepto es su verdad, y la libertad es la verdad de la necesidad.

Ya antes, en el segundo libro de la lógica objetiva, sec. III, cap. I, nota, se ha recordado que la filosofía, que se coloca en el punto de vista de la *sustancia, y* permanece en él es el *sistema de Spinoza.* Se ha mostrado al mismo tiempo allí el *defecto* de este sistema, sea respecto a la forma, sea respecto a la materia. Pero

otra cosa es su *refutación.* Respecto a la refutación de un sistema filosófico, en otro lugar se hizo igualmente la observación general, de que hay que apartar la representación equivocada, por la cual el sistema en cuestión tuviera que ser demostrado como *falso* en su totalidad, y como si al contrario el sistema *verdadero* fuera *sólo lo opuesto del falso.* De la conexión en que se presenta aquí el sistema de Spinoza, resulta por sí mismo el verdadero punto de vista de él y de la pregunta sobre *si este sistema* es verdadero o falso. La relación de sustancialidad se ha generado por medio de la naturaleza de la *esencia;* esta relación, así como su exposición en un sistema, ampliada hasta formar un todo, es, por lo tanto, un *punto de vista necesario,* en que se pone lo absoluto. Un tal punto de vista, por ende, no tiene que ser considerado como una opinión, una manera de representar y pensar subjetiva y antojadiza propia de un individuo, o como una aberración de la especulación; ésta, más bien, se halla necesariamente, al recorrer su camino, frente a este punto de vista, y, hasta aquí el sistema es perfectamente verdadero. —Empero no es el punto de vista más elevado. Sin embargo, no puede considerarse como falso el sistema, porque necesite una refutación y sea apto para recibirla; sino que debe considerarse como falso sólo esto: que tal sistema represente el punto de vista más elevado. Por consiguiente, tampoco el *verdadero* sistema puede tener con aquél la relación de ser sólo su *opuesto;* porque así este opuesto sería él mismo sólo un sistema unilateral. Más bien, como superior que es, debe contener en sí al subordinado.

Además la refutación no debe proceder desde fuera, es decir, no debe partir de suposiciones, que se hallen fuera de aquel sistema, *y* a las que él no corresponde. Debe sólo no reconocer aquellas suposiciones; el *defecto* es defecto solamente para quien parte de las necesidades y exigencias que se fundan sobre aquellas suposiciones. Por lo tanto se ha dicho, que para quien no presupone por sí como cuestión decidida la libertad e independencia del sujeto autoconsciente, no puede darse ninguna refutación del espinozismo. Además un punto de vista tan elevado y tan *rico* va en sí, como la relación de sustancialidad, no ignora aquellas suposiciones, sino que las contiene también; [en efecto] uno de los atributos de la sustancia de Spinoza es el *pensar.* Aquel punto de vista sabe más bien solucionar v acoger en sí las determinaciones, según las cuales estas suposiciones lo contradicen, de modo que éstas aparecen en el sistema mismo, pero con las modificaciones que les convienen. El vigor de la refutación extrínseca se funda entonces sólo en el mantener, por su cuenta, rígidas y firmes las formas opuestas de aquellas suposiciones, por ejemplo el absoluto subsistir por sí mismo del individuo que piensa, frente a la forma del pensar, tal corno ha sido puesto en la sustancia absoluta, esto es como idéntico a la extensión. La verdadera refutación tiene que penetrar en la fuerza del adversario, y colocarse en el ámbito de su vigor; el atacarlo fuera de él mismo, y sostener sus propias razones donde él no se halla, no adelanta en nada el asunto. Por consiguiente, la única confutación del espinozismo, puede consistir sólo en que su punto de vista, sea, primeramente, reconocido como esencial y necesario; pero, que, en segundo lugar, este punto de vista sea llevado a partir *de sí mismo* hacia un punto de vista

más elevado. La relación de sustancialidad, considerada total y solamente *en sí* y *por sí misma,* se transporta hacia su opuesto, es decir, hacia el *concepto.* La exposición de la sustancia, contenida en el libro precedente, que lleva hasta el *concepto* es, por ende, la única y verdadera confutación del espinozismo. Es el *descubrimiento* de la sustancia, y este descubrimiento es la *generación del concepto,* cuyos momentos capitales han sido resumidos antes. —La *unidad* de la sustancia es su relación de *necesidad;* pero así ella es sólo *necesidad intrínseca.* Cuando *se pone* por medio del momento de la negatividad absoluta, ella se convierte en *identidad manifestada* o *puesta,* y con eso en la *libertad,* que es la identidad del concepto. Este concepto, es decir, la totalidad que resulta de la acción recíproca, es la unidad de *ambas sustancias* de la acción recíproca, pero de manera que ellas, desde ahora, pertenecen a la libertad, puesto que ya no tienen su identidad como algo ciego, es decir, *interior,* sino que tienen esencialmente la determinación de estar como *apariencia* o como momentos de la reflexión; así que cada una se ha reunido, igualmente de inmediato, con su otro o con su ser-puesto, y cada una contiene *en sí misma* su ser-puesto, por esto se halla puesta en su otro sólo como idéntica consigo.

Por consiguiente, en el *concepto* se ha abierto el reino de la *libertad.* El concepto es lo libre, porque *la identidad existente en sí y por sí,* que constituye la necesidad de la sustancia, está al mismo tiempo como superada o sea como un *ser-puesto,* y este ser puesto, al referirse a sí mismo, es precisamente aquella identidad. La oscuridad de las sustancias que se hallan en la relación causal recíproca ha desaparecido, pues la originariedad de su propio subsistir por sí ha traspasado en el ser-puesto, y con eso se ha transformado en una *claridad* transparente a sí misma. La cosa *originaria* es *esto,* pues ella es solamente la *causa de sí misma,* y esto es la *sustancia liberada hasta convertirse en concepto.*

De esto resulta inmediatamente, para el concepto, la siguiente determinación más exacta. Puesto que el ser-en-sí y por-sí, existe de modo inmediato como *ser-puesto,* el concepto, en su simple referencia a sí mismo, es absoluta *determinación;* pero determinación que, como lo que igualmente se refiere sólo a sí misma, es de inmediato también simple identidad. Sin embargo, esta *relación* de la determinación *consigo misma,* como *confluir* de ella consigo, es al mismo tiempo la *negación de la determinación,* y el concepto, considerado como esta igualdad con sí mismo, es lo *universal.* Pero esta identidad tiene también la determinación de la negatividad; es la negación o determinación que se refiere a sí misma; y así el concepto es un *singular.* Cada uno de ellos (universal y singular) es la totalidad, cada uno contiene en sí la determinación del otro, y por eso también estas totalidades son de inmediato sólo *una única,* tal como esta unidad es el dirimirse de ella misma en la libre apariencia de esta dualidad —una dualidad, que, en la diferencia de lo *singular* y lo *universal,* aparece corno total oposición, pero que es de tal modo *apariencia,* que, cuando uno de ellos es concebido y expresado, el otro de inmediato queda también concebido y expresado en él.

Lo que ha sido expuesto aquí tiene que ser considerado como el *concepto del concepto.* Si esto parece desviarse de lo que en general se comprende bajo la expresión de *concepto,* entonces podría pretenderse que se demostrara que lo que aquí ha resultado como concepto, está contenido en otras representaciones o explicaciones. Sin embargo, por un lado no puede tratarse de una confirmación fundada sobre la *autoridad* del común modo de entender; en la ciencia del concepto, su contenido y determinación pueden ser confirmados como verdaderos sólo por medio de la *deducción inmanente,* que contiene su génesis, y que ya queda atrás de nosotros. Por otro lado, en lo que en general se propone como concepto del concepto, tiene que poderse reconocer el concepto que se dedujo aquí. Pero no es tan fácil descubrir lo que los otros dijeron acerca de la naturaleza del concepto. En efecto, en el mayor número de los casos, los otros no emprenden esta indagación, y presuponen que cada uno lo comprenda ya por sí mismo, cuando se habla del concepto. En los últimos tiempos, pudo creerse que fuéramos aún más dispensados de ocuparnos del concepto, porque como fue moda, por cierto tiempo, decir todo lo malo posible de la imaginación, y después de la memoria, ahora, desde hace tiempo, en la filosofía se ha tomado la costumbre, que todavía dura, de acumular sobre el *concepto* todas las malas habladurías; de hacer objeto de menosprecio lo que es el apogeo del pensamiento, mientras al contrario se considera como la más alta cumbre, sea científica, sea moral, lo *incomprensible* y el *no comprender.*

Me limito aquí a una observación, que puede servir a la comprensión de los conceptos desarrollados aquí, y facilitar el atinar con ellos. El concepto, cuando ha logrado una tal *existencia*, que por sí misma es libre, no es otra cosa que el *yo*, o sea la pura conciencia de sí mismo. Yo tengo, sin duda, conceptos, es decir, determinados conceptos; pero el yo es el puro concepto mismo, que, como concepto, ha alcanzado la *existencia*. Por consiguiente, cuando se recuerden las determinaciones fundamentales, que constituyen la naturaleza del yo, entonces puede suponerse que se recuerda algo conocido, es decir, algo corriente para la representación. Pero el *Yo* es esta unidad, que ante todo es pura y se refiere a sí misma, y esto no de modo inmediato, sino al hacer abstracción de toda determinación y contenido y volver a la libertad de la ilimitada igualdad consigo misma. Así es universalidad; unidad que sólo por aquel comportamiento negativo, que aparece como el abstraer, es unidad consigo misma, y contiene así resuelto en sí todo ser determinado. En *segundo lugar* el yo, como negatividad que se refiere a sí misma, es también de inmediato particularidad, absoluto ser-determinado, que se contrapone a otro, y lo excluye: es personalidad individual. Aquella absoluta universalidad, que es también, de inmediato, absoluta individuación, y un *ser-en-sí* y *por-sí,* que es en absoluto un ser-puesto, y es este ser-en-sí y por-sí sólo por medio de la unidad con el ser-puesto, constituye tanto la naturaleza del yo como la del *concepto*. Ni de uno ni del otro se comprenderá

nada, si no se conciben los dos momentos citados juntos en su abstracción, y al mismo tiempo juntos en su perfecta unidad.

Cuando, de acuerdo con la manera habitual, se habla del *intelecto* que *yo tengo,* entonces, con esta expresión se entiende una *facultad o propiedad,* que está en relación con el *yo,* tal como la propiedad de la cosa está en relación con la *cosa* misma —es decir, con un substrato indeterminado, que no es el verdadero fundamento y la causa determinante de su propiedad. Según esta representación *yo tengo* conceptos, y aun el concepto, tal como tengo también un traje, un color, y- otras propiedades extrínsecas. —*Kant* ha superado esta relación extrínseca del intelecto, como facultad de los conceptos y del concepto mismo y ha llegado hasta el *yo.* Una de las opiniones más profundas y más correctas que se hallan en su *Crítica de la Razón,* es la que afirma que la *unidad,* que constituye la *esencia del concepto,* tiene que ser reconocida como la unidad *originariamente-sintética de la apercepción,* es decir, como unidad del: *Yo pienso,* o sea de la autoconciencia. Esta proposición constituye la llamada deducción *trascendental* de la categoría; pero ha sido siempre considerada como una de las partes más difíciles de la filosofía kantiana, —quizá no por otra razón, sino porque requiere que, superando la pura *representación* de la relación, en que se hallan el *yo* y el *intelecto,* o sea *los conceptos* con una cosa y sus propiedades y accidentes, se salga afuera hacia el *pensamiento. Objeto,* dice *Kant, Kritik der R. V. (Crítica de la razón pura),* pág. 137, 21 ed. alem., es aquello, en cuyo *concepto está unificado lo múltiple* de una intuición dada. Sin embargo, toda unión de las representaciones requiere la *unidad de la conciencia* en la *síntesis* de ellas. Por consiguiente esta *unidad de la conciencia* es la que por sí sola constituye la relación de las representaciones con un objeto, y con eso su *valor objetivo,* y sobre la cual se funda también la *posibilidad del entendimiento.* Kant distingue de ésta la *unidad subjetiva* de la conciencia, esto es la unidad de la representación, el hecho de que yo tenga conciencia de una multiplicidad como *coexistente* o bien como *sucesiva,* lo que dependería de condiciones empíricas. Al contrario, los principios de la determinación *objetiva* de las representaciones tendrían que ser deducidos únicamente de la proposición fundamental de la *unidad trascendental de la apercepción.* Por medio de las categorías, que son estas determinaciones objetivas, lo múltiple de las representaciones dadas quedaría determinado de tal manera, que sería llevado a la *unidad de la conciencia.* Según - esta exposición, la unidad del concepto es la condición por cuyo medio una cosa no es pura *determinación sensible, intuición* o también pura *representación,* sino un *objeto,* cuya unidad objetiva es la unidad del *yo* consigo mismo. —El *concebir* un objeto, en realidad no consiste en otra cosa sino en que el yo se lo *apropia,* lo penetra, y lo lleva *a su propia forma,* es decir, a la *universalidad* que es de inmediato *determinación,* o a la determinación que de inmediato es universalidad. El objeto, en la intuición, o también en la representación, es todavía algo *extrínseco, extraño.* Por medio del concebir el *ser-en-sí* y *por-sí* que el objeto tiene en el intuir y representar, se convierte en un *ser-puesto;* el *yo* penetra en él, *pensándolo.* Pero, tal como el objeto está en el pensar, así solamente *está en sí y*

por sí; como está en la intuición o en la representación es *apariencia;* el pensar elimina su *inmediación,* con que él se presenta primeramente a nosotros, y lo convierte así en un *ser-puesto;* pero este *ser-puesto* suyo es su *ser-en-sí y por-sí,* o sea su *objetividad.* El objeto por lo tanto tiene esta objetividad en el *concepto,* y éste es la *unidad de la autoconciencia,* en la que el objeto ha sido acogido; su objetividad, o sea el concepto, no es, por ende, otra cosa que la naturaleza de la autoconciencia, y no tiene otros momentos o determinaciones que el *yo* mismo.

Como consecuencia de esto se justifica con un principio fundamental de la filosofía kantiana, el que, para conocer lo que es el concepto, hay que acordarse de la naturaleza del *yo.* Pero viceversa, para esto se necesita haber entendido el *concepto* del *yo,* tal como se lo expuso antes. Si nos detenemos en la pura *representación* del *yo,* tal como se presenta de modo nebuloso a nuestra conciencia habitual, entonces el *yo* es sólo esa *cosa* simple, que se llama también alma; a la cual el concepto *inhiere* como una propiedad o calidad. Esta representación, que no se cuida de comprender ni el *yo,* ni el concepto, no puede servir para facilitar la comprensión del concepto o acercárnosla.

La exposición kantiana citada, contiene todavía dos lados, que se refieren al concepto, y hacen necesarias algunas ulteriores observaciones. Ante todo, al *grado del intelecto* se hacen preceder los *grados del sentimiento y de la intuición,* y es un principio esencial de la filosofía trascendental de Kant, el que afirma que *los conceptos sin intuición* son *vacíos,* y que tienen valor sólo corno *relaciones* de lo *múltiple* dado por la intuición. En segundo lugar, el concepto ha sido declarado como lo *objetivo* del conocimiento, y por lo tanto, corno la *verdad.* Pero, por otro lado, este concepto es considerado como algo *puramente subjetivo,* de donde la *realidad (y* con este nombre hay que entender la objetividad, pues se la contrapone a la subjetividad) no puede ser *extraída.* Y en general el concepto y el elemento lógico son declarados como algo puramente *formal* que, por hacer abstracción del contenido, no contiene la verdad.

Por lo que ahora se refiere primeramente a *aquella relación del intelecto o del concepto con los grados que se le presuponen,* el problema consiste en ver cuál es la ciencia de que se trata, para poder determinar la *forma* de aquellos grados. En nuestra ciencia, considerada como la de la pura *lógica,* estos grados son el *ser y* la *esencia.* En la *psicología* son el *sentimiento* y la *intuición* y luego la *representación* en general, los que se presuponen respecto al intelecto. En la *fenomenología* del espíritu, entendida como doctrina de la conciencia, se ha ascendido hasta el intelecto, pasando por los grados de la *conciencia sensitiva* y luego de la *percepción.* Kant le presupone sólo el sentimiento y la intuición. Cuán *insuficiente* sea ante todo, esta escala, lo evidencia ya él mismo, al añadir corno *apéndice* a la lógica trascendental o doctrina del intelecto todavía un *tratado sobre los conceptos de la reflexión,* una esfera, que se halla entre la *intuición* y el *intelecto,* o sea entre el *ser* y el *concepto.*

Acerca del mismo asunto hay que observar, *en primer lugar,* que aquellas formas de *intuición, representación* y otras similares, pertenecen al *espíritu autoconsciente,* que, como tal, no está considerado en la ciencia lógica. Las puras

determinaciones del ser, esencia y concepto constituyen, por cierto, también la base y la simple armazón interna de las formas del espíritu; el espíritu, como conciencia *intuitiva,* y también como *conciencia sensitiva,* se halla en la determinación del ser inmediato, tal como el espíritu como conciencia *representativa,* y también corno *conciencia perceptiva* se ha elevado del ser al grado de la esencia, o sea de la reflexión. Sin embargo, estas formas concretas no pertenecen a la ciencia lógica más que las formas concretas, que las determinaciones lógicas adquieren en la naturaleza, y que serían el *espacio* y el *tiempo,* y luego el espacio y el tiempo que se llenan como *naturaleza inorgánica,* y por fin la *naturaleza orgánica.* De la misma manera aquí tampoco debe considerarse el concepto como acto del intelecto consciente de sí, es decir, no debe considerarse el *intelecto subjetivo,* sino el concepto en sí y por sí, que constituye también un *grado* tanto de la *naturaleza* como del *espíritu.* La vida o sea la naturaleza orgánica es aquel grado de la naturaleza en que el concepto se presenta; pero como concepto ciego, que no se comprende a sí mismo, es decir, concepto que no piensa. Como concepto que piensa pertenece sólo al espíritu. Pero la forma lógica del concepto es independiente tanto de aquella configuración no espiritual, como también de esta configuración espiritual; sobre esto se llamó ya la necesaria atención en la *introducción;* esto es un significado que no tiene que ser justificado ahora, en el ámbito de la *lógica,* sino que debe ser puesto en claro *antes* de empezar con ella.

Pero, de cualquier manera que sean constituidas ahora las formas que preceden al concepto, hay que tener en cuenta *en segundo lugar* la *relación,* en que el concepto está *pensado con respecto a aquéllas* [formas]. Tanto en la común representación psicológica, como en la filosofía trascendental de Kant, se admite esta relación en el sentido que la *materia* empírica, esto es lo múltiple de la intuición y la representación, primeramente tendría existencia *por sí,* y que después el intelecto *se acercaría* a ella, le llevaría la *unidad,* y la elevaría por medio de la *abstracción,* a la forma de la *universalidad.* El intelecto es, de esta manera, una *forma* vacía por sí, que de un lado adquiere realidad sólo por medio de aquel *contenido dado,* del otro *hace abstracción* de él, es decir lo *deja de lado,* como algo que es inútil, pero sólo para el concepto. El concepto, en una y en otra actividad, no es lo independiente, no es lo esencial y lo verdadero de aquella materia preexistente, que es más bien en sí y por sí la realidad, que no se deja extraer del concepto.

De todas maneras, hay que reconocer, que el *concepto como tal* no está todavía completo, sino que tiene que elevarse a la *idea,* que, sola, es la unidad del concepto y la realidad, como *se demostrará por sí mismo,* más adelante, por medio de la naturaleza del concepto. En efecto, la realidad, que el concepto se da, no debe ser tomada como algo extrínseco, sino ser deducida, según las exigencias científicas, de él mismo. Pero en verdad no es aquella materia, dada por la intuición y la representación, lo que debe hacerse valer, frente al concepto, como lo real. Se tiene la costumbre de decir: *"Es solamente un concepto",* cuando se le contrapone no sólo la idea, sino la existencia sensible, espacial y temporalmente

palpable, como algo que sería mucho mejor que el concepto. Por lo tanto, se considera así lo *abstracto* corno más pobre que lo concreto, precisamente porque aquél deja de lado una parte tan grande de aquella materia. En esta opinión, el abstraer significa que del concreto se extrae, sólo *por utilidad nuestra subjetiva, una u otra característica,* de manera tal, que, con el omitir tantas otras *propiedades y cualidades del objeto,* éstas no pierden nada de su *valor* y *dignidad,* sino que quedan como lo *real,* por cierto que sólo del otro lado, pero siempre como algo que tiene pleno valer. De modo que se trataría sólo de una *impotencia* del intelecto, que no sabría apropiarse de tal riqueza y tendría que conformarse con la menesterosa abstracción. Si ahora se considera la materia dada de la intuición y lo múltiple de la representación como lo real en oposición a lo pensado y al concepto, entonces éste es un punto de vista cuyo abandono no sólo se requiere como condición para filosofar, sino que ya está presupuesto por la religión. ¿Cómo son posibles una necesidad y el sentido de ésta, si la apariencia fugaz y superficial de lo sensible y lo singular se considera como lo verdadero? Pero la filosofía da la intuición *conceptual* de lo que hay que pensar de la realidad del ser sensible, y permite aquellos grados del sentimiento, la intuición, la conciencia sensitiva, etc., al intelecto, puesto que en el devenir de éste son por cierto sus condiciones, pero solamente en el sentido de que el concepto surge *de la dialéctica y nulidad de ellos* como de su fundamento, pero no en el sentido de que esté condicionado por la *realidad* de ellos. El pensamiento abstractivo, por ende, no debe considerarse solamente como un poner de lado la materia sensible, que por eso no sufriría ningún perjuicio en su realidad, sino que más bien constituye la superación y la reducción de aquélla, considerada corno pura *apariencia,* a lo *esencial,* que se manifiesta sólo en el *concepto.* Claro está que si el elemento de la apariencia concreta, que debe ser aceptado en el concepto, debe servir solamente como *característica* o *signo,* entonces también una determinación cualquiera puramente sensible del objeto puede ser la que por un interés exterior cualquiera, se halla elegida entre las otras, y es de la misma especie y naturaleza que las demás.

Un error capital que reina aquí consiste en creer que el principio *natural* o sea el *comienzo,* de donde se parte en el desarrollo *natural* o en la *historia* del individuo que se va formando, sea lo *verdadero,* y lo *primero* en el *concepto.* La intuición o el ser son, sin duda, lo primero según la naturaleza, o la condición para el concepto; pero no son por esto lo incondicionado en sí y por sí; más bien, en el concepto se elimina su realidad, y con eso al mismo tiempo la apariencia, que tenían como si fuesen lo real condicionante.

Cuando no se trata de la *verdad,* sino solamente de la *historia* o sea de la manera cómo pasan las cosas en el representar y en el pensar fenoménico, entonces puede uno por cierto limitarse a narrar que empezamos con sentimientos e intuiciones, y que el intelecto extrae de la multiplicidad de aquéllos una universalidad o abstracción, y que, como se comprende, necesita para esto de aquella base que, todavía en este abstraer, conserva, para la representación, toda la realidad, con que se presentó al comienzo. Pero la filosofía no debe ser una narración de lo que sucede, sino el conocimiento de lo que es *verdadero* en ello, y además tiene que comprender basándose en lo verdadero, lo que en la narración aparece como un puro acontecer.

Si en la representación superficial de lo que es el concepto, toda multiplicidad se halla *fuera del concepto* y a éste pertenece sólo la forma de la universalidad abstracta, o sea de la vacía identidad de reflexión, hay que recordar en seguida que aun sólo para la declaración de un concepto, o sea para la definición se requiere expresamente además del género, que ya no es propiamente él mismo una pura universalidad abstracta, también la *determinación específica.* Si solamente se reflexionara sobre el significado de esto, con una meditación pensativa, resultaría que con esto también el *distinguir* está considerado como un momento igualmente esencial del concepto. *Kant* ha introducido esta consideración con el pensamiento muy importante de que hay *juicios sintéticos a priori.* Esta síntesis originaria de la apercepción es uno de los más profundos principios para el desarrollo especulativo; ella contiene el comienzo para alcanzar la verdadera comprensión de la naturaleza del concepto y está en absoluta oposición con aquella vacua identidad o abstracta universalidad, que no es de ninguna manera una síntesis en sí.

Sin embargo [en Kant] la ulterior elaboración corresponde poco a este comienzo. Ya la expresión *síntesis* lleva con facilidad de nuevo a la representación de una unidad *extrínseca y* una *pura vinculación* de aquéllos que *en sí y por si* están *separados.* Y luego, la filosofía kantiana se ha detenido solamente en el reflejo psicológico del concepto y ha vuelto otra vez a la afirmación de la permanente dependencia condicional del concepto con respecto a la multiplicidad de la intuición. Ella ha explicado los conocimientos del intelecto y la experiencia como un contenido *fenoménico,* no porque las categorías mismas sean, sólo finitas, sino a causa de un idealismo psicológico, es decir, porque ellas serían *sólo determinaciones* procedentes de la autoconciencia. Con esto se vincula también el hecho de que el concepto, que ahora se halla de nuevo sin la multiplicidad de la intuición, tiene que ser *carente de contenido y vacío,* a pesar de que sea *a priori* una *síntesis;* al ser tal, tiene ya la determinación y la diferencia en sí mismo. Dado que luego es la determinación *del concepto,* y *con esto la* absoluta determinación, *es decir, la* individualidad, *el concepto es el fundamento y el origen de toda determinación y multiplicidad finitas.*

La posición formal, que el concepto conserva como intelecto, queda completada en la exposición kantiana de lo que es la *razón.* En la *razón*, que es el

más alto grado del pensamiento, habría que esperar que el concepto perdiese el carácter condicional con que aparece todavía en el grado del intelecto, y que llegase a la verdad acabada. Sin embargo esta espera queda defraudada. Por el hecho de que Kant determina corno puramente *dialéctico* el comportamiento de la razón hacia las categorías, y concibe precisamente el resultado de esta dialéctica tan sólo como la *infinita nada,* la unidad infinita de la razón pierde aún la síntesis y con ésta el comienzo indicado de un concepto especulativo, verdaderamente infinito. Se convierte en la conocida *unidad,* del todo formal y puramente *reguladora* del *uso sistemático del intelecto.* Se declara como un abuso que la lógica, que debería ser puramente *un canon del juzgar,* sea considerada como un *órgano* para la producción de visiones *objetivas.* Los conceptos de la razón, en que habría que sospecharse un poder más elevado y un contenido más hondo, ya no tienen nada *constitutivo,* como tampoco lo tienen las categorías; son *puras* ideas. Está, sí, *perfectamente permitido* emplearlas; pero, por estas esencias inteligibles, en que toda *verdad* tendría que manifestarse, no hay que entender otra cosa que *hipótesis,* y el atribuirles una verdad en sí y por sí, sería un total albedrío y una osadía sin nombre, pues ellas *no pueden presentarse en ninguna experiencia.* ¿Quién habría nunca podido imaginar que la filosofía negaría a las esencias inteligibles la verdad, sólo porque carecen de la materia espacial y temporal de la sensibilidad?

Con esto se vincula de inmediato el punto de vista desde el que hay que considerar el concepto y la determinación de la lógica en general, y que en la filosofía kantiana está considerado de la misma manera en que comúnmente se lo toma; es decir, la *relación* del *concepto* y *su ciencia* con la *verdad* misma. Ya antes recordamos, con respecto a la deducción kantiana de las categorías, que según tal deducción el *objeto,* como aquello en que lo múltiple de la intuición se halla unificado, constituye esta unidad sólo *por medio de la unidad de la autoconciencia.* La *objetividad del pensamiento,* por ende, aquí está expresada de modo determinado, como una identidad del concepto y la cosa, que es la *verdad.* De la misma manera en general se admite también que, cuando el pensar se apropia de un objeto dado, éste se halla sometido, por eso, a una modificación, y de objeto sensorial se transforma en objeto pensado; pero se admite que esta modificación no sólo no cambia nada en su esencialidad, sino más bien que el objeto sólo en su concepto se encuentra en su verdad, mientras en la inmediación en que está dado, es sólo *fenómeno* y *accidentalidad;* en fin, se admite que el conocimiento del objeto, que lo comprende, es el conocimiento de él tal como está *en sí* y *por sí,* y que el concepto es su objetividad misma. No obstante, de otro lado se vuelve a afirmar también que *nosotros no podemos, sin embargo, conocer las cosas* como *son en sí y por sí,* y que la *verdad es inaccesible* a la *razón cognoscitiva;* se afirma que aquella verdad que consiste en la unidad del objeto y el concepto, es pura apariencia, y esto de nuevo precisamente debido a que el contenido sería sólo lo múltiple de la intuición. Con relación a esto ya se recordó que precisamente en el concepto esta multiplicidad queda más bien eliminada, puesto que pertenece a la intuición, considerada en oposición al

concepto, y que el objeto queda reducido por medio del concepto a su esencialidad no accidental. Esta esencialidad entra ahora en la apariencia, y por eso mismo la apariencia no es puramente algo carente de esencia, sino una manifestación de la esencia. Sin embargo, la manifestación totalmente liberada de la esencia es el concepto. —Estas proposiciones que se recuerdan aquí, no son aserciones dogmáticas, sino que son resultados surgidos por sí mismos de todo el desarrollo de la esencia. El punto de vista actual, al que nos ha llevado este desarrollo, es el siguiente: que la forma de lo *absoluto,* que está por encima del ser y la esencia, es el *concepto.* Puesto que por este lado el concepto ha *sometido a sí mismo* el ser y la esencia, a que pertenecen desde otros puntos de partida, también el sentimiento, la intuición y la representación, y aquéllas que aparecían como sus condiciones precedentes, y puesto que ha demostrado ser *su fundamento incondicional,* queda ahora todavía el *segundo lado,* a cuya exposición está dedicado este tercer libro de la lógica, es decir, la exposición de cómo el concepto forma en sí y de sí aquella realidad, que había desaparecido en él. De todas maneras, pues, se ha concedido que el conocimiento, que se detiene en el concepto, entendido puramente como tal, es incompleto todavía y no ha alcanzado la *verdad abstracta.* Pero su carácter inacabado no consiste en que carezca de aquella presunta realidad, que se hallaría en el sentimiento y la intuición, sino en que el concepto no se ha dado todavía su *propia* realidad, engendrada por él mismo. El demostrado carácter absoluto del concepto, frente a la materia y en la materia empírica, y más exactamente en sus categorías y determinaciones reflexivas, consiste precisamente en esto, que la misma materia, tal como aparece *fuera* y *antes* del concepto no tiene verdad, sino que la tiene solamente en su idealidad[1] o sea en la identidad con el concepto. La *derivación* de lo real a partir del concepto, si se quiere llamarla derivación, consiste en primer lugar esencialmente en que el concepto, en su abstracción formal, se muestra como incompleto, y traspasa a la realidad por medio de la dialéctica fundada en él mismo, de manera que la engendra de sí mismo; pero no consiste en que el concepto vuelva a caer en una realidad ya preparada, que se halla frente a él, y se refugie en algo, que se ha manifestado como lo inesencial del fenómeno, como si él, después de haber buscado algo mejor, no lo hubiera hallado. —Siempre se notará con asombro que la filosofía kantiana, que reconocía aquella relación del pensar con la existencia sensible, en la que se detuvo, como una relación solamente relativa y de pura apariencia, y reconocía y expresaba muy bien una unidad más alta de ambos en la *idea* en general (por ejemplo, en la idea un intelecto intuitivo), se haya, sin embargo detenido en aquella relación relativa, y en la afirmación de que el *concepto* se halla y queda separado en absoluto de la

[1] De acuerdo con el traductor italiano (seguido también por el francés) creo que la palabra *Identität,* que se encuentra en la edición Lasson en este punto, es un error de imprenta en lugar de la palabra *Idealität* que estaba en la edición de 1841. En efecto, "idealidad" equivale precisamente a la "identidad con el concepto". [N. del T.]

realidad. Kant afirma por lo tanto como *verdad* lo que había declarado ser un conocimiento limitado, y declara trascendente, ilícito y ente de pensamiento lo que había reconocido como verdad, y de lo cual había establecido el concepto determinado.

Como aquí ante todo es la *lógica,* y no la ciencia en general, aquélla de cuya relación con la verdad se habla, así hay que admitir además, que ella, por cuanto es la *ciencia formal,* no puede y no debe contener todavía aquella realidad, que es el contenido de ulteriores partes de la filosofía, es decir, de las *ciencias de la naturaleza y del espíritu.* Estas ciencias concretas alcanzan de todas maneras una forma más real de la Idea, que la lógica; pero al mismo tiempo no [lo hacen] como si volvieran hacia aquella realidad, que la conciencia, habiéndose levantado por encima de su apariencia hasta convertirse en ciencia, ha abandonado, o también como si volvieran al uso de formas, como son las categorías y las determinaciones reflexivas, cuya finitud y falta de verdad se ha demostrado en la lógica. Más bien, la lógica muestra la elevación de la *idea* hasta el grado a partir del cual se convierte en creadora de la naturaleza, y traspasa a la forma de una *inmediación* concreta, cuyo concepto, empero, quiebra de nuevo también esta forma, para convertirse a sí mismo en *espíritu concreto.* Frente a estas ciencias concretas, que empero, tienen y conservan el elemento lógico o sea el concepto como creador interno, la lógica misma es, de todas maneras, la ciencia *formal;* pero es la ciencia de la *forma absoluta,* que en sí es totalidad, y contiene la *pura idea de la verdad misma.* Esta forma absoluta tiene en sí misma su contenido o realidad; el concepto, puesto que no es la identidad trivial, vacía, tiene las diferentes determinaciones en el momento de su negatividad o sea del absoluto determinar; el contenido no es, en general, otra cosa que tales determinaciones de la forma absoluta —es el contenido que está puesto por la forma misma y que, por ende, es también su contenido apropiado. —Esta forma, por consiguiente, es también de muy otra naturaleza que la considerada de ordinario como la forma lógica. Es ya *por sí misma la 'verdad,* puesto que este contenido es apropiado a su forma, o esta realidad a su concepto, y es la *pura verdad,* porque sus determinaciones no tienen todavía la forma de un absoluto ser-otro o sea de la inmediación absoluta, —Kant, en la *Kr. d. r. Vern., (Crítica de la razón pura),* pág. 83, cuando llega a hablar con respecto a la lógica de la vieja y afamada pregunta: *¿Qué es la verdad?,* da ante todo como algo trivial aquella definición nominal, que la verdad sea la coincidencia del conocimiento con su objeto[2], —es decir una definición que es de mucho, mejor dicho, del más alto valor. Si se la recuerda en relación con la afirmación fundamental del idealismo trascendental, de que el *conocimiento racional* no es capaz de comprender las *cosas en sí, y* que la *realidad* se halla *en absoluto* fuera del *concepto,* entonces se evidencia de

---

[2] *Ventas est adoequatio rei et intellectus.* Cfr. SANTO TOMAS, *Summa theologica, p. 1, quest* XVI, art. 2, donde se indica como fuente el libro *De diffnitionibus* de un filósofo hebreo Isaac (siglo X: ABU JACUB ISAAC).

modo inmediato, que una *razón* semejante que *no* es capaz de *ponerse de acuerdo* con su objeto, es decir, con las cosas en sí, es una *representación carente de verdad* e igualmente son tales las *cosas en sí,* que no pueden ponerse de acuerdo con los conceptos racionales; vale decir, son tales, tanto el concepto que no coincide con la realidad, como la realidad, que no coincide con el concepto. Si Kant hubiera mantenido, en aquella definición de la verdad, la idea de un *intelecto intuitivo,* entonces no habría tratado tal idea, que expresa la coincidencia requerida, como un objeto del pensamiento, sino más bien como verdad.

"Lo que se quisiera tener", dice Kant más adelante, "sería un *criterio general y cierto de la verdad de cada conocimiento;* sería un criterio tal, que fuese válido para todos los conocimientos con prescindencia de la *diferencia de sus objetos.* Pero, como en un criterio semejante se hace abstracción de *todo contenido* del conocimiento *(relación con su objeto),* y como la *verdad* se refiere *precisamente a este contenido,* sería del todo *imposible* y *absurdo* pedir una característica de la *verdad de este contenido* de los conocimientos". —Se expresa aquí en forma muy clara, la habitual representación de la función formal de la lógica, y el razonamiento aducido parece muy claro. Sin embargo, ante todo hay que notar que a este razonamiento formal le sucede, de costumbre, olvidarse, en su discurso, del objeto de que habla, y que había tomado como base. Sería absurdo, se afirma, pedir un criterio de la *verdad del contenido* del conocimiento; —pero, según la definición no es el *contenido* el que constituye la verdad, sino la *coincidencia* del contenido con el concepto. Un contenido tal, como aquél de que se habla aquí, *sin el concepto,* es algo carente de concepto, y por ende, carente de esencia. Claro que no es posible preguntar por el criterio de verdad de un contenido semejante, pero por la razón contraria; es decir, porque a causa de su falta de concepto, no representa la *coincidencia requerida,* sino nada más que algo perteneciente a la opinión desprovista de verdad. Si dejamos de lado la mención del contenido, que aquí causa confusión —en la cual empero, el formalismo cae una y otra vez de nuevo, y que le hace decir lo contrario de lo que quiere adelantar, toda vez que se pone a dar aclaraciones—, y si nos detenemos en la visión abstracta, según la cual el elemento lógico es sólo formal, y más bien hace abstracción de todo contenido, tenemos entonces un conocimiento unilateral, que no debe contener ningún objeto, es decir, tenemos una forma vacía, carente de determinación, que no es por ende tampoco una *coincidencia* —pues para la coincidencia se necesitan esencialmente *dos* términos— ni tampoco una verdad. —En la *síntesis a priori* del concepto, Kant poseía un principio más elevado, en el que la dualidad podía ser reconocida en la unidad, y por lo tanto podía reconocerse lo que se necesita para la verdad. Pero la materia sensible, es decir, lo múltiple de la intuición le apremiaba demasiado, para que pudiese liberarse de él, y llegar a la consideración del concepto y de las categorías *en sí* y por *sí,* y a un filosofar especulativo.

Cuando la lógica es considerada la ciencia de la forma absoluta, este ser formal, *para ser verdadero,* necesita tener en sí mismo un *contenido,* que sea adecuado a su forma, y esto tanto más, porque el elemento formal lógico tiene

que ser la pura forma, y por lo tanto el verdadero elemento lógico tiene que ser la *pura verdad.* Por consiguiente este elemento formal tiene que ser pensado como algo mucho más rico en sí, en determinaciones y contenido, así como también posesor de una eficacia sobre lo concreto infinitamente mayor de lo que se considera de costumbre. Las leyes lógicas por sí (sin tener en cuenta lo que, por otro lado es heterogéneo, es decir la lógica aplicada y el restante material psicológico y antropológico) quedan, de costumbre, limitadas al principio de contradicción, *y* además a algunas pobres proposiciones que se refieren a la conversión de los juicios y a las formas de los silogismos. Las mismas formas que se presentan en este punto, así como sus ulteriores determinaciones, son consideradas igualmente sólo desde el punto de vista histórico, y no sometidas a la crítica, para averiguar si son algo verdadero en sí y por sí. Así, por ejemplo, la forma del juicio positivo vale como algo perfectamente correcto en sí, y como si dependiera solamente del contenido, si tal juicio es verdadero. En esta indagación no se ha pensado si esta forma es en *sí* y *por sí* una forma de la verdad, si la proposición que ella expresa: *lo individual es un universal,* no es dialéctica en sí. Se opina sin más que este juicio es capaz ya por sí, de contener una verdad, y que aquella proposición que todo juicio positivo expresa es una proposición verdadera, pese a que resulta claro de inmediato que le falta lo que la definición de la verdad exige, es decir, la coincidencia del concepto y de su objeto. Considerando el predicado, que aquí es lo universal, como el concepto, y el sujeto, que aquí es lo individual, como el objeto, ellos no coinciden el uno con el otro. Sin embargo, como *lo universal abstracto* que es el predicado, no constituye todavía un concepto, porque a éste le compete, en todo caso, algo más, —y también como un sujeto semejante no es mucho más que un sujeto gramatical —¿cómo podría este juicio contener la verdad, puesto que su concepto y el objeto no coinciden o bien le falta el concepto y quizá también el objeto?— Por consiguiente es más bien lo *imposible* y lo *absurdo,* esto de querer abarcar la verdad en formas tales, como son un juicio positivo y el juicio en general. Así como la filosofía kantiana no consideró las categorías en sí y por sí, sino que las declaró —solamente por el motivo erróneo de que ellas fueran formas subjetivas de la autoconciencia—, determinaciones limitadas incapaces de contener la verdad, así aun menos sometió ella a la crítica las formas del concepto, que son el contenido de la lógica común; más bien, aceptó una parte de ellas, es decir, las funciones del juicio, para lograr la determinación de las categorías, y las hizo valer como presuposiciones valederas. Aun cuando en las formas lógicas no haya de verse nada más que funciones formales del pensamiento, ya por eso tales formas serían dignas de una indagación para ver en qué medida ellas corresponden por sí a la *verdad.* Una lógica, que no se ocupe de esto, puede, cuando mucho, pretender al valor de una descripción naturalística de los fenómenos del pensamiento, tal como se encuentran. Es un mérito infinitamente grande el de *Aristóteles,* que tiene que llenarnos de la mayor admiración por la fuerza de este espíritu, el haber emprendido por primera vez esta descripción. Sin

embargo es preciso adelantar más y conocer de un lado el nexo sistemático, de otro el valor de las formas.

DIVISIÓN

El concepto fue considerado antes como la unidad del *ser* y la *esencia.* La esencia es la *primera negación* del ser, que se ha convertido así en *apariencia;* el concepto es la *segunda* negación, o sea la negación de la negación, y por ende, es el ser restablecido, pero como la infinita mediación y la negatividad de este ser en sí mismo. Por consiguiente, *ser* y *esencia,* ya no tienen, en el concepto, la determinación en la que ellos existen como *ser* y *esencia,* ni tampoco están en una unidad tal que uno *aparezca* sólo en el otro. El concepto no se distingue por lo tanto en estas determinaciones. Es la verdad de la relación sustancial, en la que ser y esencia consiguen su acabada independencia y determinación, uno por medio del otro. Como verdad de la sustancialidad se ha mostrado *la identidad sustancial,* que existe igual y solamente como el *ser-puesto.* El ser-puesto es la *existencia* y el *distinguir;* por consiguiente el ser-en-sí y por-sí ha conseguido, en el concepto, una existencia adecuada a sí y verdadera, pues aquel ser-puesto es precisamente ser-en-sí y por-sí. Este ser-puesto constituye la diferencia del concepto en sí mismo; sus *diferencias,* puesto que él es de inmediato el ser-en-sí y por-sí, son ellas mismas *todo el concepto; universales en su determinación e idénticas con su negación.*

Esto es ahora el concepto mismo del concepto. Pero es *sólo* su concepto o sea es, él mismo, también *sólo* el concepto. Por el hecho de que es el ser-en-sí y por-sí, dado que éste es ser-puesto, o la absoluta sustancia, puesto que manifiesta, como *identidad,* la necesidad de diferentes sustancias, esta identidad tiene que poner ella misma lo que ella es. Los momentos del movimiento de la relación de sustancialidad, por cuyo medio el concepto se ha *formado,* y la realidad expuesta por este medio, se hallan solamente en el traspaso hacia el concepto. No está todavía esa realidad como *su propia* determinación, surgida de él; cayó en la esfera de la necesidad; y la suya puede ser solamente una *libre* determinación, es decir, una existencia, donde el concepto se halla como idéntico consigo mismo, y cuyos momentos son conceptos, y son *puestos* por él mismo.

Por lo tanto, en primer lugar el concepto es la verdad solamente *en sí;* y al ser *sólo un interno,* es a la vez *sólo un externo. En primer lugar* es en general un *inmediato,* y en esta configuración sus momentos tienen la forma de *determinaciones inmediatas, firmes.* Él aparece así como el *concepto determinado,* como la esfera del puro *intelecto.* —Como esta forma de la inmediación es una existencia todavía inadecuada a su naturaleza, pues él es lo *libre,* que se refiere solamente a sí mismo, así tal forma es una forma *extrínseca,* en- la que el concepto no puede valer como ser-en-sí y por-sí, sino *solamente* como puesto, o sea como algo *subjetivo. La* configuración del concepto *inmediato* constituye la posición según la cual el concepto es un pensar subjetivo,

una reflexión extrínseca a la *cosa.* Por consiguiente, este grado constituye la *subjetividad* o sea el *concepto formal.* La exterioridad del mismo aparece en el *ser firme de sus determinaciones,* así que cada una se presenta por sí como algo aislado, cualitativo, que se halla en relación solamente extrínseca con su otro. Pero la *identidad* del concepto que es precisamente la esencia *interna* o *subjetiva* de aquellas determinaciones, las pone en movimiento dialéctico, por cuyo medio se elimina su aislamiento y con eso la separación del concepto con respecto a la cosa, y como verdad de ellos surge la *totalidad,* que es *el concepto objetivo.*

En segundo lugar, el concepto en su *objetividad* es la *cosa misma existente en sí y por sí.* Por medio de su necesaria determinación progresiva el concepto *formal* se convierte él mismo en la cosa y pierde así la relación de la subjetividad y exterioridad con respecto a ésta. O viceversa la objetividad es el *concepto real* que *ha salido de su interioridad, y* ha traspasado a la existencia. En esta identidad con la cosa el concepto tiene, por lo tanto, una existencia propia y *libre.* Pero ésta es todavía una libertad *inmediata,* que todavía no es *negativa.*

Dado que es uno con la cosa, el concepto está *sumergido* en ésta; sus diferencias son existencias objetivas, donde él mismo es de nuevo lo *interno.* Como alma de la existencia objetiva el concepto tiene que *darse* la forma de la *subjetividad,* que tenía ya *de modo inmediato,* como concepto *formal;* así *en aquella forma* de lo libre, que no. tenía todavía en la objetividad, se contrapone a ésta y con eso convierte aquella identidad con la misma objetividad que él tiene *en sí* y *por sí* como concepto *objetivo,* en una identidad también *puesta.*

En este acabamiento, en el cual el concepto, en su objetividad, tiene también la forma de la libertad, el *concepto adecuado* es la *Idea.* La *razón* que es la esfera de la idea, es la *verdad revelada* a sí misma, en la que el concepto tiene su realización absolutamente adecuada, y es por lo tanto libre, por cuanto conoce este mundo objetivo suyo en su subjetividad y ésta en aquél.

PRIMERA SECCIÓN

LA SUBJETIVIDAD

EL CONCEPTO es primeramente el concepto *formal,* el concepto en el *comienzo,* o sea el que existe como *inmediato.* —En la unidad inmediata su diferencia o su ser-puesto es *primeramente* ante todo el simple él mismo y sólo una *apariencia,* de modo que los momentos de la diferencia son de inmediato la totalidad del concepto, y solamente el *concepto como tal.*

Sin embargo, *en segundo lugar,* el concepto por el hecho de ser la absoluta negatividad, se dirime y se pone como lo *negativo,* o como el *otro* de sí mismo; y precisamente, por ser solamente el concepto inmediato, este poner o diferenciar tiene la determinación de que los momentos se vuelven *indiferentes recíprocamente y* cada uno se convierte en momento por sí; su unidad, en esta *división,* es todavía solamente una *relación* extrínseca. Así como *relación* de sus momentos puestos como *independientes* e *indiferentes,* el concepto constituye el *juicio.*

En tercer lugar, el juicio contiene, sin duda, la unidad del concepto perdido en sus momentos independientes; pero esta unidad no está *puesta.* Ella se convierte en tal por medio del movimiento dialéctico del juicio, que con esto se ha convertido en *silogismo,* es decir, en concepto totalmente puesto, ya que en el silogismo están puestos tanto los momentos del concepto como extremos *independientes,* como también la *unidad que los media.*

Pero puesto que *de inmediato* esta *unidad* misma, como *medio* que une, y los *momentos, como extremos independientes,* están al comienzo en contraposición entre ellos, esta relación contradictoria, que tiene lugar en el *silogismo formal,* se elimina y la *perfección* del concepto traspasa a la unidad de la *totalidad,* es decir, la *subjetividad* del concepto traspasa a su *objetividad.*

PRIMER CAPÍTULO

EL CONCEPTO

CON LA expresión: *"intelecto"*, en general se entiende la facultad de los conceptos; por lo tanto se lo distingue de la *facultad de juzgar*, y de la facultad de los silogismos, consideradas como *razón* formal. Pero sobre todo se lo opone a la *razón;* de esta manera, empero, intelecto no significa la facultad del concepto en general, sino la de los conceptos *determinados*, donde domina la representación, como si el concepto fuera *solamente* algo *determinado.* Cuando en este significado se distingue el intelecto de la facultad de juzgar y de la razón formales, entonces hay que entenderlo como la facultad del concepto determinado *singular.* En efecto, el juicio y el silogismo, o sea la razón, son ellos mismos, como formales, sólo algo *intelectual*, porque se hallan bajo la forma de la abstracta determinación del concepto. Pero el concepto no vale aquí en general como un determinado puramente abstracto; por consiguiente el intelecto tiene que ser diferenciado de la razón sólo por representar él solamente la facultad del concepto en general.

Este concepto general, que hay que considerar ahora aquí, contiene los tres momentos: de *universalidad, particularidad* e *individualidad.* La diferencia y las determinaciones, que el concepto se da al diferenciarse, constituyen aquel aspecto que antes se llamó *ser-puesto.* Siendo éste, en el concepto, idéntico con el ser-en-sí y por-sí, cada uno de aquellos momentos es tanto concepto *total* como concepto *determinado, y* como una *única determinación* del concepto.

En primer lugar es *puro concepto*, o sea es la determinación de la *universalidad.* El concepto puro o universal, empero, es también sólo un concepto *determinado* o *particular*, que se coloca al lado de los otros. Puesto que el concepto es la totalidad, y, por ende, esencialmente determinación y diferenciación, en su universalidad o pura referencia idéntica a sí mismo, tiene en sí mismo la medida, por cuyo medio esta forma de su identidad consigo mismo, al penetrar todos los momentos *y* comprenderlos en sí, se determina igualmente de inmediato para ser *solamente lo universal,* frente a la distinción de los momentos.

En segundo lugar el concepto está, por esto, como este concepto *particular* o como el concepto *determinado,* que está puesto como distinto frente a los otros. *En tercer lugar,* la *individualidad* es el concepto que se refleja desde la diferencia

en la absoluta negatividad. Éste es al mismo tiempo el momento en que el concepto ha traspasado de su identidad a su *ser-otro, y* se ha convertido en *juicio.*

A. EL CONCEPTO UNIVERSAL

El puro concepto es lo absolutamente infinito, incondicional y libre. Aquí, donde se empieza el tratado cuyo *contenido* es el concepto, hay que volver una vez más a su génesis. La *esencia* se ha *generado* a partir del *ser,* y el concepto a partir de la esencia, y, por ende, también del ser. Sin embargo, este devenir tiene también el significado del *contragolpe* de sí mismo, de modo que lo *generado* es más bien lo *incondicional* y *originario.* El *ser,* en su traspaso a la esencia, se ha convertido en una *apariencia* o *ser-puesto,* y el *devenir,* o sea el traspasar a *otro* se ha convertido en un *poner;* viceversa, el *poner,* o sea la reflexión de la esencia, se ha eliminado, y se ha convertido de nuevo en algo *no puesto,* es decir, en un ser *originario.* El concepto es la compenetración de los momentos siguientes, a saber, que lo cualitativo y lo existente originario existen sólo como un poner, *y* sólo como retorno a sí mismo, y que esta pura reflexión sobre sí mismo representa de manera absoluta el *devenir-otro,* o sea la *determinación,* que por consiguiente es también *determinación* infinita, que se refiere a sí misma. Por consiguiente el concepto es así primeramente la *absoluta identidad consigo mismo,* de manera que ésta es tal sólo como negación de la negación, o como infinita unidad de la negatividad consigo misma. Esta *pura referencia* del concepto a sí mismo que es esta referencia cuando se pone mediante la negatividad, es la *universalidad* del concepto.

La *universalidad,* por ser la más *sencilla* determinación, no parece ser pasible de explicación ninguna; en efecto, una explicación tiene que enfrascarse en determinaciones y diferenciaciones, y predicar algo de su objeto; pero lo simple queda de esta manera más bien modificado que aclarado. Pero precisamente la naturaleza de lo universal, es la de ser un tal simple, que contiene *en sí,* por medio de la absoluta negatividad, la más alta diferencia y determinación. El *ser,* como *inmediato* es simple; por eso es algo solamente *entendido,* y de él no puede decirse qué es; por consiguiente es de inmediato uno mismo con su otro, el *no-ser.* Su concepto es precisamente esto, al ser un simple tal que desaparece de inmediato en su contrario, es el *devenir.* Lo *universal,* al contrario, es lo *simple* que es al mismo tiempo *lo más rico en sí mismo,* porque es el concepto.

Por consiguiente, *en primer lugar* es la simple referencia a sí mismo, es decir, existe solamente *en sí.* Pero esta identidad, *en segundo lugar* es en sí absoluta *mediación,* aunque no un *mediado.* De aquel universal, que es un universal mediado, es decir, *abstracto,* opuesto a lo particular e individual, hay que hablar solamente a propósito del concepto determinado. —Pero ya también lo *abstracto* implica que, para conservarlo, es preciso *omitir* otras determinaciones de lo concreto. Estas determinaciones, son, como determinaciones, en general *negaciones;* del mismo modo, además, la omisión de ellas es un *negar.* Por lo tanto, en lo abstracto se presenta igualmente la negación de la negación. Sin

embargo, esta doble negación está representada, como si fuera *extrínseca* a lo abstracto mismo y como si tanto las ulteriores propiedades omitidas de lo concreto fueran diferentes de las propiedades conservadas, que son el contenido de lo abstracto, como si esta operación de omitir las demás y conservar las unas, se verificara fuera de ellas. Sin embargo, lo universal no se ha determinado todavía, frente a aquel movimiento, hasta una tal *exterioridad;* es todavía, en sí mismo, aquella absoluta mediación, que es precisamente la negación de la negación o la absoluta negatividad.

Según esta unidad originaria, ante todo este primer negativo, o sea la *determinación,* no es una limitación para lo universal, sino que éste *se conserva en ella,* y es idéntico consigo mismo de modo positivo. Las categorías del ser eran esencialmente, como conceptos, estas identidades de las determinaciones con sí mismas en su limitación o en su ser-otro; pero esta identidad era el concepto sólo *en-sí misma;* todavía no se había manifestado. Por consiguiente la determinación cualitativa como tal perecía en su otra, y tenía como su verdad una determinación *diferente de* ella. Al contrario, lo universal, aún cuando se pone en una determinación, *queda* en ella lo que es. Es el *alma* de lo concreto, en que está ínsito, sin ser impedido *y* siendo igual a sí mismo, en su multiplicidad y diversidad con respecto a aquel concreto. No queda arrastrado en el *devenir,* sino que se *continúa* sin ser molestado a través de aquél, y tiene la fuerza de una conservación, inmutable, inmortal.

Pero de la misma manera no *aparece* solamente en su otro como la determinación reflexiva. Ésta, como *relativa,* no se refiere sólo a sí, sino que es un *referirse.* Se manifiesta en el otro; pero sólo *aparece* en él y el aparecer de cada uno en el otro, o sea su determinarse recíproco tiene, en su independencia, la forma de una actividad extrínseca. —Al contrario, lo *universal* está puesto como la *esencia* de su determinación, como la *propia naturaleza positiva* de aquélla. En efecto la determinación que constituye su aspecto negativo está, en el concepto, absolutamente sólo como un *ser-puesto,* o esencialmente, al mismo tiempo, sólo como lo negativo de lo negativo, y existe sólo como esta identidad de lo negativo consigo mismo, que es lo universal. Éste, por lo tanto, es también la *sustancia* de sus determinaciones; pero lo es de tal manera, que lo que para la sustancia como tal sería algo *accidental,* es la propia *mediación* del concepto consigo mismo, su propia *inmanente reflexión.* Pero esta mediación, que en primer lugar eleva lo accidental hasta la *necesidad,* es la relación *manifestada;* el concepto no es el abismo de la sustancia informe o la necesidad como identidad *interna* de cosas o condiciones diferentes y que se limitan entre ellas, sino que, como absoluta negatividad, es lo que forma y crea; y, puesto que la determinación no está como limitación, sino que de manera absoluta se halla como eliminada tanto como ser-puesto, así el aparecer es el fenómeno como aparecer *de lo idéntico.*

Por consiguiente lo universal es la *libre* potencia; es él mismo e invade su otro; pero no como algo que *violenta,* sino que más bien se halla tranquilo en aquél y *en sí mismo.* Como ha sido denominado libre potencia, el universal podría

también ser denominado *libre amor e ilimitada beatitud,* porque es un referirse de sí a lo *distinto* sólo como *a sí mismo;* en lo distinto ha vuelto *a sí mismo.*

Hace poco se mencionó la *determinación,* pese a que el concepto, por no ser al comienzo más que lo universal y lo *idéntico* consigo mismo, no ha progresado todavía hasta aquélla. Sin embargo, no es posible hablar de lo universal sin hablar de la determinación, que, con más exactitud, es la particularidad y la individualidad; en efecto lo universal la contiene, en su absoluta negatividad, en sí y por sí. Por consiguiente la determinación no está añadida desde lo exterior, cuando se habla de ella a propósito de lo universal. Como negatividad en general, o sea según la *primera, inmediata* negación, lo universal tiene en sí la determinación en general, como *particularidad;* como *segunda,* como negación de la negación, es *absoluta determinación* o sea *individualidad* y *concreción.* —Por lo tanto lo universal es la totalidad del concepto: es un concreto, no es algo vacío, sino que más bien tiene un *contenido* por medio de su concepto —un contenido en el que no sólo se conserva, sino que le es propio e inmanente. Se puede, sin duda, hacer abstracción del contenido; pero así no se consigue lo universal del concepto, sino lo *abstracto,* que es un momento aislado, incompleto del concepto, y que no tiene verdad.

Con más exactitud, lo universal resulta ser de este modo esta totalidad. Al tener en sí la determinación, ésta no sólo es la *primera* negación, sino también la reflexión de ésta en sí. Considerado con aquella primera negación, por sí, lo universal es un *particular,* tal como será considerado en seguida; pero, en esta determinación, es esencialmente aún un universal; aquí hay que entender todavía este aspecto. —Esta determinación, como se halla en el concepto, es precisamente la reflexión total, la *doble apariencia;* una vez es apariencia *hacia lo exterior,* es decir, la reflexión en otro; otra vez es apariencia *hacia lo interior,* es decir, la reflexión sobre sí. Aquel aparecer exterior constituye una diferencia frente a un *otro;* según éste [interior} lo universal tiene una *particularidad,* que tiene su solución en un universal superior, Dado que ahora es sólo un universal relativo, no pierde su carácter de universal; se conserva en su determinación, no sólo en el sentido de que en su vinculación con ella se mantiene sólo indiferente frente a ella —así sería únicamente *compuesto* con ella— sino en el sentido de que es lo que precisamente ahora se llamó el aparecer *hacia lo interior.* La determinación, como *concepto* determinado, está replegada *sobre sí misma* desde la exterioridad; es el propio *carácter* inmanente, que es un carácter esencial, puesto que, acogido en la universalidad, y compenetrado por ella, y teniendo una extensión igual a aquélla, y siendo idéntico con ella, la compenetra también. Es el carácter, que pertenece al *género,* como determinación inseparable de lo universal. Por lo tanto no es una *limitación* que va hacia el exterior, sino algo *positivo,* puesto que, por su universalidad, se halla en libre relación consigo mismo. También el concepto determinado sigue así siendo un concepto infinitamente libre en sí.

Sin embargo, con respecto al otro lado, según el cual el género está limitado por su carácter determinado, se ha observado que él, como género inferior, tiene

su resolución en un universal superior. Éste puede también ser entendido de nuevo como género, aunque como un género más abstracto; pero pertenece de nuevo siempre sólo al lado del concepto determinado, que va hacia fuera. Lo universal verdaderamente superior está donde este lado que va hacia fuera ha vuelto hacia adentro, es decir, en la segunda negación, en que la determinación no existe en absoluto sino *como* algo puesto, o *como* apariencia. La vida, el *yo*, el espíritu, el concepto absoluto, no son universales sólo como géneros superiores, sino como concretos, cuyas determinaciones no son tampoco sólo especies o géneros inferiores, sino tales que en su realidad, existen en absoluto solamente en sí y están llenos de sí. Dado que la vida, el *yo*, el espíritu finito son también sólo conceptos determinados, su absoluta resolución se halla así en aquel universal, que tiene que ser entendido corno concepto verdaderamente absoluto, como idea del espíritu infinito, cuyo *ser-puesto* es la infinita realidad transparente, donde él contempla su *creación* y en esta creación suya se contempla a sí mismo.

Lo universal verdadero, infinito, que de inmediato es tanto particularidad corno individualidad en sí, tiene ahora que ser considerado en primer lugar más detenidamente como *particularidad.* Se *determina* libremente; su limitarse no es un traspasar, que se realiza solamente en la esfera del ser; es *una potencia creadora* como absoluta negatividad, que se refiere a sí misma. Como tal, es el diferenciar en sí, y esto es un *determinar,* por el hecho de que el diferenciar es una única cosa con la universalidad. Así es un poner las diferencias mismas como universales que se refieren a sí. De este modo ellas se convierten en diferencias *fijadas,* aisladas. El *subsistir* aislado de lo finito, que antes se determinó como su ser-por-sí, y también como un ser-algo, o sea como sustancia, en su verdad es la universalidad, la forma con que el infinito concepto reviste sus diferencias; es una forma que es precisamente ella misma una de sus diferencias. En esto consiste el *crear* del concepto, que puede ser comprendido sólo en esta su propia interioridad.

B. EL CONCEPTO PARTICULAR

La *determinación* como tal pertenece al ser y a lo cualitativo; como determinación del concepto es *particularidad.* No es un *límite,* en cuyo caso se comportaría hacia un *otro* como hacia un *más allá* de ella; más bien, como recién se mostró, es el propio momento inmanente de lo universal; por consiguiente éste, en la particularidad, no se halla en un otro, sino absolutamente en sí mismo.

Lo particular contiene la universalidad, que constituye su sustancia; el género se halla *inmodificado* en sus especies; las especies no son diferentes de lo universal, sino solamente *entre ellas.* Lo particular tiene, frente a los otros particulares, con los que se relaciona, una y la misma universalidad. Al mismo tiempo la diversidad de aquéllos, a causa de su identidad con lo universal, es *como tal*, universal; es la *totalidad.* —Lo particular, por ende, no sólo *contiene* lo

universal, sino que lo representa también *por medio de su determinación;* este universal, por lo tanto, constituye una esfera, que lo particular tiene que agotar. Esta totalidad aparece como una *plenitud* por cuanto la determinación de lo particular se considera como pura *diversidad.* En este respecto las especies son completas, puesto que precisamente *no hay* otras. Para ellas no existe una medida interna o un *principio,* porque la *diversidad* es precisamente la diferencia carente de unidad, con respecto a la cual la universalidad, que por sí es absoluta unidad, es sólo un reflejo exterior, y una plenitud ilimitada, accidental. Sin embargo la diversidad traspasa a *oposición* en una *relación inmanente de* los diferentes. Pero la particularidad, como universalidad, es en sí y por sí misma tal relación inmanente, no por medio de un traspasar; es totalidad en ella misma, *simple* determinación, es esencialmente *principio.* No tiene *otra* determinación, sino aquélla que está puesta por lo universal mismo, y que resulta de aquél de la manera siguiente.

Lo particular es lo universal mismo; pero es su diferencia o relación con *un otro, su aparecer hacia lo externo;* ahora bien, no hay un otro, del que lo particular pueda ser diferente, sino lo universal mismo. —Lo universal se determina, y así es él mismo lo particular; la determinación es *su* propia diferencia; es diferente sólo de sí mismo. Por consiguiente sus especies son solamente: a) lo universal mismo y b) lo particular. Lo universal, como concepto, es él mismo y su contrario, que es de nuevo él mismo como su determinación puesta, lo invade, y en él se halla en sí. Así es la totalidad y el principio de su diversidad, que está determinada totalmente sólo por él mismo.

Por consiguiente no hay ninguna otra división verdadera, sino la siguiente: que el concepto se pone a sí mismo de un lado, como universalidad *inmediata,* indeterminada; precisamente este carácter indeterminado constituye su determinación, o sea el que el concepto sea un *particular. Ambos* son lo particular y por ende son *coordinados.* Ambos son además, como particulares, lo *determinado frente* a lo universal; es decir que, por lo tanto, están *subordinados* a aquél. Pero, precisamente este universal, *frente* al que lo particular está determinado, es así más bien él mismo *solamente uno* de los contrapuestos. Cuando hablamos de *dos contrapuestos,* entonces tenemos también que decir de nuevo que ambos constituyen lo particular, no solamente *juntos,* como si fuesen *iguales* sólo para la reflexión extrínseca, puesto que son particulares, sino porque su determinación *recíproca* es al mismo tiempo esencialmente sólo *una única* determinación, es decir, la negatividad, que en lo universal es *simple.*

Como la diferencia se presenta aquí, así se halla en su concepto, y con esto en su verdad. Toda diferencia precedente tiene esta unidad en el concepto. Como en el ser es diferencia inmediata, así está como el *límite* de un *otro;* como está en la reflexión, es diferencia relativa, puesta como refiriéndose esencialmente a su otro; aquí, por lo tanto, la unidad del concepto empieza a ser *puesta;* pero en un primer momento es sólo *apariencia* en un otro. —El traspasar y la resolución de estas determinaciones tienen solamente este verdadero sentido: que ellas logran su concepto, su verdad; ser, existir, algo, o bien todo y partes, etc., sustancias y

accidentes, causa y efecto, son por sí determinaciones del pensamiento; como *conceptos* determinados se conciben cuando cada uno es conocido en su unidad con sus otros o con sus opuestos. —El todo y las partes, la causa, el efecto, etc., por ejemplo, no son todavía tan diferentes, como para estar determinados recíprocamente como *particulares,* porque ellos constituyen, por cierto, un único concepto *en sí,* pero su *unidad* no ha logrado todavía la forma de la *Universalidad.* Así la *diferencia,* que se halla en estas relaciones, tampoco ha logrado todavía la forma en que es una *única* determinación. Causa y efecto, por ejemplo, no son dos conceptos diferentes, sino solamente un *único* concepto *determinado,* y la causalidad, corno todo concepto, es un concepto *simple.*

Con respecto a la *plenitud* se mostró que lo determinado de la particularidad se halla *completo* en la diferencia entre lo *universal* y lo *particular,* y que solamente estos dos constituyen las especies particulares. En la *naturaleza* se hallan, por cierto, en un género más de dos especies, y además estas muchas especies no pueden tener entre ellas la relación indicada. Ésta es la impotencia de la naturaleza, el no poder mantener firme y representar la severidad del concepto, y el perderse en esta ciega multiplicidad carente de concepto. Podemos *admirar* la naturaleza en la multiplicidad de sus géneros y especies, y en la infinita diversidad de sus formas, pues la admiración carece de *concepto y* su objeto es lo irracional. A la naturaleza, puesto que es el ser-fuera-de-sí del concepto, le está concedido libremente esparcirse en esta diversidad, tal como el espíritu, a pesar de tener de inmediato el concepto en la forma de concepto, se deja ir también hacia la representación, y se enreda en una infinita multiplicidad de representaciones. Los múltiples géneros y especies de la naturaleza no tienen que ser estimados como algo superior a las caprichosas fantasías del espíritu en sus representaciones. Ambos demuestran sin duda por todos lados huellas y presentimientos del concepto; pero no lo presentan en una representación fiel, porque ellos son el lado de su libre ser-fuera-de-sí. El concepto es la potencia absoluta precisamente porque puede dejar su diferencia libre en la forma de una diversidad independiente, de una necesidad extrínseca, de una accidentalidad, de un albedrío, de una opinión, cuyo lado empero, no tiene que ser considerado por nada más que el lado abstracto de la *nulidad.*

Como ya vimos, la *determinación* de lo particular es *simple* como *principio;* pero es tal también como momento de la totalidad, como determinación frente a la *otra* determinación. El concepto, al determinarse o diferenciarse, está dirigido negativamente con respecto a su unidad, *y* se da la forma de uno de sus momentos ideales del *ser;* como concepto determinado, tiene una *existencia* en general. Pero este ser ya no tiene el sentido de la pura *inmediación,* sino el de la universalidad, es decir, de la inmediación que por medio de la absoluta mediación es igual a sí misma, y que contiene también en sí el otro momento, es decir, la esencia o la reflexión. Esta universalidad de que está revestido lo determinado, es la universalidad *abstracta.* Lo particular tiene la universalidad en sí mismo como su esencia; pero como la determinación de la diferencia está *puesta,* y por eso tiene el ser, la universalidad es la *forma* en ella y la determinación como tal es el

contenido. La universalidad se convierte en forma porque la diferencia está como lo esencial, así como, al contrario, en el puro universal ella está sólo como absoluta negatividad, *no* como diferencia, que sea *puesta* en cuanto tal.

La determinación, ahora es por cierto lo *abstracto*, frente a la *otra* determinación; pero la otra es sólo la universalidad misma; por lo tanto, ésta es también la universalidad *abstracta,* y la determinación del concepto, o sea la particularidad, es de nuevo nada más que la universalidad determinada. El concepto, en ella, se halla *fuera de sí;* y por cuanto *es el concepto* que está allí fuera de sí, lo universal abstracto contiene todos los momentos del concepto; es: a) universalidad; b) determinación; c) la *simple* unidad de ambas; pero esta unidad es *inmediata,* y la particularidad, por ende, no está *como* totalidad. *En sí* ella es también esta *totalidad y mediación;* es esencialmente relación *exclusiva* con *otro,* o bien *eliminación* de la *negación;* es decir, de la *otra* determinación, —de la *otra,* que, empero, se vislumbra sólo como intención, pues de inmediato desaparece, y se muestra como lo mismo que lo que tendría que ser su *otra.* Lo que convierte así esta universalidad en abstracta es el hecho de que la mediación es sólo una *condición,* o sea no está *puesta en ella* misma. Corno no está *puesta,* la unidad de lo abstracto tiene la forma de la inmediación, y el contenido tiene la forma de la indiferencia frente a su universalidad, porque no se halla como esta totalidad, que es la universalidad de la negatividad absoluta. Por lo tanto, lo universal abstracto es, sin duda, el *concepto,* pero corno *algo carente de concepto,* como concepto que no está puesto como tal.

Cuando se habla del *concepto determinado,* entonces, en general, se entiende pura y solamente un tal *universal abstracto.* También corno *concepto* en general se entiende en la mayoría de los casos sólo este concepto *carente de concepto,* y el *intelecto* designa la facultad productora de tales conceptos. La *demostración* pertenece a este intelecto, por cuanto *procede mediante conceptos,* es decir, sólo mediante *determinaciones.* Tal proceder por conceptos, por ende, no sobresale de la finitud y la necesidad; el punto más alto que logra es lo infinito negativo, la abstracción de la más alta esencia, que es precisamente la determinación de la *indeterminación.* En realidad tampoco la sustancia absoluta es esta vacua abstracción, y, por su contenido, es más bien la totalidad; pero es abstracta, porque carece de la forma absoluta; su verdad más íntima no está constituída por el concepto; aunque sea la identidad de la universalidad y la particularidad, o bien del pensar y el ser recíprocamente extrínsecos, esta identidad no es la *determinación* del concepto; *fuera* de ella está más bien un intelecto —y precisamente porque se halla fuera de ella, es un intelecto accidental— en el cual y por el cual ella existe en diferentes atributos y modos.

Por otra parte la abstracción no es *vacía,* como generalmente se la llama; es el concepto *determinado;* tiene una cierta determinación como contenido. También la más alta esencia, la pura abstracción tiene, como ya se mencionó, la determinación de la indeterminación; pero la indeterminación es una determinación, puesto que tiene que hallarse *frente* a lo determinado. Pero cuando se expresa lo que ella es, se elimina precisamente lo que debe ser; ella está

expresada como una e idéntica con la determinación, y de este modo, a partir de la abstracción, se restablece el concepto y su verdad. Sin embargo, todo concepto determinado es absolutamente *vacío,* pues no contiene la totalidad, sino solamente un determinación unilateral Aun cuando por otro lado tiene un contenido concreto, por ejemplo, hombre, estado, animal, etc., sigue igualmente siendo un concepto vacío, porque su determinación no es el *principio* de sus diferencias; el principio contiene el comienzo y la esencia de su desarrollo y realización; cualquier otra determinación del concepto, empero, es estéril. Por consiguiente, cuando el concepto, en general, es menospreciado como vacío, entonces se desconoce aquella absoluta determinación suya, que es la diferencia del concepto *y* el único verdadero contenido en su elemento.

A esto pertenece la circunstancia por cuya causa el intelecto, en los tiempos modernos, ha declinado en la estimación y ha sido considerado tan inferior a la razón; es la *firmeza* que él confiere a las determinaciones, y con eso a las finitudes. Este carácter fijo consiste en la forma ya considerada de la universalidad abstracta; por su medio las determinaciones se convierten en *inmutables.* En efecto, la determinación cualitativa, tal como la determinación reflexiva, existen esencialmente como *limitadas,* y, por medio dé su límite. tienen una relación con su *otro, y* con eso la *necesidad* del traspasar y perecer. En cambio la universalidad, que tienen en el intelecto, les da la forma de la reflexión en sí, por cuyo medio se hallan sustraídas a la relación con otro, y se convierten en *imperecederas.* Ahora, si en el concepto puro esta eternidad pertenece a la naturaleza propia de él, sus determinaciones abstractas serían eternas esencialidades solamente según *su forma;* pero su contenido no es adecuado a esta forma; por consiguiente ellas no son verdad y perennidad. Su contenido no es adecuado a la forma, porque no es la determinación misma como universal, es decir, no existe como totalidad de la diferencia de concepto, o bien no es tampoco toda la forma; la forma del intelecto limitado es, empero, ella misma la universalidad incompleta, es decir, *abstracta.* --Sin embargo, hay que estimar como infinita fuerza del intelecto la capacidad de separar lo concreto en las determinaciones abstractas y de comprender la profundidad de la diferencia, [capacidad] que al mismo tiempo representa la sola potencia, que efectúa el traspaso de ellas. Lo concreto de la *intuición* es *totalidad;* pero es la totalidad *sensible* —una materia real, que subsiste en el espacio y en el tiempo, en una indiferente *exterioridad recíproca;* esta falta de unidad de lo múltiple, en que él constituye el contenido de la intuición, no tendría que serle atribuida como un mérito y una ventaja frente a lo intelectual. La variabilidad, que lo múltiple presenta en la intuición, apunta ya hacia lo universal; lo que compete de esto a la intuición es sólo un *otro* igualmente variable, es decir, sólo lo mismo; no es lo universal, que se coloque y aparezca en su lugar. Menos que nunca tendría que ser estimado como un mérito de la ciencia, por ejemplo de la geometría y aritmética, lo *intuíble,* que su materia lleva consigo, y sus proposiciones no tendrían que ser representadas como fundadas sobre aquél. Más bien la materia de estas ciencias es por esto de naturaleza inferior; la intuición de las figuras o

cifras no es de ningún provecho para su ciencia; solamente el *pensar* sobre ella puede producir una tal ciencia. —Sin embargo, cuando por intuición se entiende no sólo lo sensible, sino la *totalidad objetiva,* ésta es una intuición *intelectual,* es decir, no tiene como objeto el ser determinado en su existencia exterior, sino lo que en él es realidad y verdad imperecederas. —Vale decir, la realidad, sólo por cuanto está esencialmente en el concepto y está *determinada* por él, es decir la *Idea,* cuya más exacta naturaleza tiene que ser mostrada más adelante. La ventaja que la intuición como tal tiene que poseer con respecto al concepto, es la realidad extrínseca, lo que no tiene concepto, y que adquiere un valor sólo por medio de él. Por consiguiente, dado que el intelecto representa la infinita fuerza, que determina lo universal, o viceversa confiere, por medio de la forma de la universalidad, el subsistir fijo a lo que en sí y por sí es instable en la determinación, no es ahora culpa del intelecto, sí no se avanza más lejos. Es una subjetiva *impotencia de la razón* la que hace valer así estas determinaciones, y no es capaz de llevarlas de vuelta a la unidad, por medio de la fuerza dialéctica, opuesta a aquella abstracta universalidad, es decir, por medio de la propia naturaleza, esto es mediante el concepto de aquellas determinaciones. El intelecto les da sin duda, por medio de la forma de la universalidad abstracta, una, por así decir, *dureza* tal del ser, como no la tienen en la esfera cualitativa ni en la esfera de la reflexión; pero, por medio de esta simplificación, al mismo tiempo las *anima* y *afila* de tal manera, que ellas propiamente consiguen sólo en esta cumbre su capacidad de resolverse y traspasar a su opuesto. La más alta madurez y el grado más alto que cualquier cosa puede alcanzar, son aquéllos en que empieza su ocaso. La firmeza de la determinación, donde el intelecto parece quebrarse, es decir, la forma de lo imperecedero, es la de la universalidad que se refiere a sí. Pero ésta pertenece en propiedad al concepto; y por consiguiente en ella misma se halla expresada la *resolución* de lo finito, y se halla en una infinita proximidad. Esta universalidad *argumenta* de inmediato la determinación de lo finito y *expresa* su inadecuación frente a ella. O más bien, su adecuación está ya presente; lo abstractamente determinado está puesto como uno mismo con la universalidad, y precisamente por eso no está puesto como por sí, pues sería así solamente un determinado, sino sólo como unidad de sí mismo y de lo universal, es decir, como concepto.

Por consiguiente, en todo sentido hay que rechazar la separación del intelecto y la razón, tal como se la efectúa de costumbre. Cuando se considera el concepto como carente de razón, entonces hay que considerar más bien cómo una incapacidad de la razón el no reconocerse en él. El concepto determinado y abstracto es la *condición,* o más bien un *momento esencial de la razón;* es la forma animada, en que lo finito se enciende en sí, por medio de la universalidad en que se refiere a sí mismo, y queda puesto como dialéctico, y con esto constituye el *comienzo* mismo de la aparición de la razón.

Puesto que, en lo que antecede, el concepto determinado ha sido presentado en su verdad, sólo resta indicar en cuál forma ha sido puesto de esta manera. La diferencia, que es un momento esencial del concepto, pero que no está todavía

puesta como tal en el puro universal, consigue su derecho en el concepto determinado. La determinación en la forma de la universalidad está vinculada con ésta a formar algo simple; este universal determinado es la determinación que se refiere a sí misma, la determinación determinada o negatividad absoluta, puesta por sí. Pero la determinación que se refiere a sí misma, es la *individualidad.* Como la universalidad va en sí y por sí es de inmediato particularidad, de la misma manera la particularidad es de inmediato en sí y por sí también *individualidad;* la cual primeramente debe ser considerada como el tercer momento del concepto, puesto que se halla mantenida firme *frente* a los dos primeros momentos; pero tiene que ser considerada también como el absoluto retorno a sí del concepto, y al mismo tiempo como la pérdida puesta del mismo concepto.

NOTA[1]

Universalidad, particularidad e individualidad son, según lo que va se dijo, los *tres* conceptos determinados, cuando precisamente se quiera *contarlos.* Ya se ha mostrado anteriormente que el número es una forma inapropiada, para comprender en él las determinaciones del concepto; además es la más inapropiada para las determinaciones del concepto mismo. El número, puesto que tiene como principio lo uno, reduce las cosas numeradas a cosas del todo separadas y del todo indiferentes entre ellas. De lo que ya se dijo hasta ahora ha resultado, que los diferentes conceptos determinados son más bien en absoluto un *único* y el mismo concepto, y que en el número caen uno fuera del otro.

En la manera corriente de tratar la lógica se presentan varias *divisiones* y *especies* de conceptos. Llama de inmediato la atención la inconsecuencia del hecho de que las especies sean introducidas de la manera siguiente: según la cantidad, la calidad, etc., *hay* los siguientes conceptos. Esta palabra; "hay", no expresa otra justificación sino la de que tales especies *se las encuentra* preformadas, y se evidencian por la *experiencia.* De esta manera se obtiene una *lógica empírica* —una ciencia rara, un conocimiento *irracional* de lo *racional.* Con esto la lógica da muy mal ejemplo respecto a la realización de sus propias doctrinas; se permite hacer por sí misma lo contrario de lo que prescribe como regla, es decir que los conceptos tienen que ser deducidos y las proposiciones científicas (y por ende también la proposición: hay tales y tantas especies de conceptos) tienen que ser demostradas. —La filosofía *kantiana* incurre aquí en una ulterior inconsecuencia: *toma en préstamo,* de la lógica subjetiva, para la

[1] Título en el índice: *Las especies habituales del concepto.*

lógica trascendental, como conceptos llamados primitivos, las categorías, que en la lógica subjetiva habían sido acogidas de modo empírico. Puesto que reconoce esta última circunstancia, no se comprende por qué la lógica trascendental se decide a tomar [las categorías] en préstamo de tal ciencia, y no las capta ella misma de igual modo empírico.

Para citar algún ejemplo, diremos que los conceptos están divididos principalmente según su *claridad, y* propiamente en *claros* y *oscuros, distintos* y *confusos, adecuados* e *inadecuados.* Se pueden añadir aquí también los conceptos *completos, exuberantes,* y otras superfluidades similares. —Por lo que se refiere a aquella clasificación según la *claridad,* pronto se muestra que este punto de vista y las diferencias que a él se refieren están tomadas de determinaciones *psicológicas y* no *lógicas.* El llamado concepto *claro* tiene que ser suficiente para distinguir un objeto de otro; pero en tal forma no puede todavía ser llamado concepto, no es otra cosa sino la *representación subjetiva.* Lo que sea, luego, un concepto *oscuro,* tiene que ser dejado de lado, pues de otra manera no sería un concepto oscuro, sino que se convertiría en concepto distinto. —El concepto *distinto* tiene que ser un concepto tal que puedan designarse sus *notas.* De acuerdo con esto, es precisamente el *concepto determinado.* La nota, si se concibe lo que hay de correcto en ella, no es otra cosa que la *determinación* o el *contenido* simple del concepto, cuando se lo distingue de la forma de la universalidad. Sin embargo ante todo la *nota* no tiene precisamente este significado más exacto, sino que en general es sólo una determinación, por cuyo medio un *tercero* caracteriza por sí un objeto, o un concepto; puede, por ende, ser una circunstancia muy accidental. En general no expresa tanto la inmanencia y esencialidad de la determinación, sino su referencia a un intelecto *extrínseco.* Si éste es verdaderamente un intelecto, entonces tiene delante de sí el concepto, y no lo caracteriza por ningún otro medio sino por *lo que* se *halla en el concepto.* Si, empero, la nota tiene que ser algo distinto de esto, entonces es un *signo* o una determinación cualquiera, que pertenece a la *representación* de la cosa, no a su concepto. —Lo que tendría que ser el concepto *confuso* puede omitirse corno superfluo.

Sin embargo, el concepto *adecuado,* es algo superior; en éste se vislumbra la coincidencia del concepto con la realidad, lo cual no es el concepto como tal, sino la *idea.*

Si la *nota* del concepto distinto tuviera realmente que ser la determinación misma del concepto, la lógica se hallaría en apuros con los conceptos *simples,* que, según otra clasificación, se hallan en oposición respecto a los conceptos *compuestos.* En efecto, si se tuviera que dar, del concepto simple, una nota verdadera, es decir, inmanente, no se le consideraría entonces como un concepto simple; si en cambio no se le atribuyera ninguna nota, no sería un concepto distinto. Pero aquí ahora se llama en ayuda el concepto *claro.* Unidad, realidad, y otras determinaciones por el estilo tienen que ser conceptos *simples;* probablemente sólo debido a que los lógicos todavía no han logrado encontrar su determinación, y por consiguiente, se conformaron con tener un concepto

puramente *claro,* es decir, con no tener ningún concepto de ellos. Para la *definición,* es decir, para la designación del concepto, en general se pide la designación del género y de la diferencia específica. Por consiguiente la definición no presenta el concepto como algo simple, sino como compuesto de *dos elementos* numerables. Pero tal concepto no tiene que ser por esto considerado como un *compuesto.* —Parece que en el concepto simple, se vislumbra la *simplicidad abstracta,* es decir, una unidad, que no contiene en sí la diferencia y la determinación, y que, por consiguiente, no es tampoco la que compete al concepto. Mientras un objeto existe en la representación, y especialmente en la memoria, o también representa la determinación abstracta del pensamiento, puede ser del todo simple. Incluso el objeto más rico en sí, por ejemplo el espíritu, la naturaleza, el mundo, y aún Dios —concebido totalmente al margen del concepto en la simple representación de la expresión igualmente simple: espíritu, naturaleza, mundo, Dios— es sin duda algo simple, donde puede detenerse la conciencia, sin destacar más una particular determinación o una nota propia; pero los objetos de la conciencia no pueden quedar constituidos por estos objetos simples, ni tampoco por representaciones o determinaciones abstractas del pensamiento, sino que tienen que ser *concebidos,* es decir, que su simplicidad tiene que ser determinada mediante su diferencia intrínseca. —Sin embargo, el concepto compuesto no es otra cosa que un "hierro de madera" (es decir, algo ilusorio). Se puede tener, por cierto, un concepto de algo compuesto; pero un concepto compuesto sería algo peor que el *materialismo,* qué admite *la sustancia del alma* sólo como algo compuesto, y que no obstante, concibe el *pensamiento* como algo *simple.* La reflexión burda tropieza ante todo con la composición, como con una relación del todo *extrínseca,* que es la peor forma bajo la cual los objetos pueden ser considerados; aun las naturalezas más bajas tienen que ser una unidad *intrínseca.* El hecho de que, además, la forma de la existencia menos verdadera sea transportada al yo, al concepto, es más de lo que podía esperarse, y tiene que ser considerado como cosa inepta y bárbara.

Después, los conceptos están clasificados principalmente en *contrarios y contradictorios.* —Si, al tratar del concepto, tuviera que manifestarse cuáles son los conceptos *determinados,* entonces habría que citar todas las posibles determinaciones -pues *todas* las determinaciones son conceptos, y por lo tanto, conceptos determinados— y todas las categorías del *ser,* corno todas las determinaciones de la *esencia* tendrían que ser citadas entre las especies de los conceptos.

Por lo tanto, también en las lógicas, en algunas *más,* en otras *menos,* según su antojo, se dice que hay conceptos *afirmativos, negativos, idénticos, condicionados, necesarios,* etc. Corno estas determinaciones ya han sido superadas por la *naturaleza del concepto mismo,* y como al ser citadas a propósito del concepto, no se presentan en su lugar apropiado, así no permiten sino superficiales aclaraciones verbales, y aparecen aquí sin ningún interés. —En la base de los conceptos *contrarios* y *contradictorios* —una diferencia que aquí se tiene principalmente en cuenta— se halla la determinación reflexiva de la

diversidad y *oposición.* Son considerados como dos especies particulares, es decir, como si cada una estuviera firme por sí y fuera indiferente frente a la otra, sin ningún pensamiento de la dialéctica y *de* la nulidad intrínseca de estas diferencias —como si lo que es *contrario* no tuviera que ser determinado también como *contradictorio.* La naturaleza y el traspaso esencial de las formas de reflexión, que ellos expresan, han sido examinados en su lugar. En el concepto, la identidad se ha desarrollado hasta convertirse en la universalidad, la diferencia en la particularidad, la oposición, que vuelve al fundamento, en la individualidad. En estas formas aquellas determinaciones reflexivas están de la misma manera en que están en el concepto. Lo universal mostró ser no sólo lo idéntico, sino al mismo tiempo lo diferente o lo *contrario,* frente a lo particular y lo individual, y además mostró ser también su opuesto o *contradictorio;* pero en esta oposición es idéntico con ellos, y representa su verdadera base, en que ellos se hallan eliminados. Lo mismo puede decirse de la particularidad e individualidad, que son igualmente la totalidad de las determinaciones reflexivas.

Además, los conceptos están clasificados en *subordinados* y *coordinados* —una diferencia, que atañe más de cerca a la determinación del concepto y *precisamente* a la relación de universalidad y particularidad, respecto a la cual estas expresiones fueron, por lo tanto, mencionadas también, de modo incidental. Sin embargo, de costumbre, ellas son consideradas igualmente como relaciones del todo firmes, y por consiguiente se han construido múltiples proposiciones estériles acerca de ellas. La discusión más amplia sobre el asunto concierne de nuevo a la relación de la contrariedad y contradictoriedad con respecto a la subordinación y coordinación. Dado que el *juicio* es la *relación de los conceptos determinados,* la verdadera relación tiene que resultar sólo en él. Aquella manera de *comparar* estas determinaciones, sin pensar en su dialéctica y en la progresiva modificación de su determinación, o más bien en la vinculación entre determinaciones opuestas, presente en ellas, hace que toda la consideración relativa a lo que en ellas es *coincidente* o no (como si esta coincidencia o disidencia fuera algo apartado y permanente), sea algo estéril y carente de contenido. —El gran *Euler,* infinitamente fecundo y agudo en concebir y combinar las relaciones más profundas de las magnitudes algebraicas, y después en particular el áridamente intelectual *Lamben* y otros, han intentado, para esta especie de relaciones de las determinaciones conceptuales, una *notación* por medio de líneas, figuras y cosas similares; se aspiraba, en general, a *elevar* las maneras de relaciones lógicas a un *cálculo* (y más bien, de hecho, se las rebajaba). Ya la tentativa de la notación se presenta de inmediato como nula en sí y por sí, si se comparan entre ellas la naturaleza de los signos y la de aquello que tendría que ser designado. Las determinaciones del concepto, universalidad, particularidad e individualidad, son *diferentes* entre ellas en absoluto, tal como las líneas o las letras del álgebra; —además son también *opuestas,* y por lo tanto permitirían también el empleo de los signos *más* o *menos.* Pero ellas mismas, y también sus relaciones —aun si nos detenemos solamente en la *subsunción* y la *inherencia*— son de muy otra naturaleza esencial que las letras y líneas y sus

relaciones, la igualdad o diversidad de la magnitud, el *más o menos*, o la colocación de las líneas una por encima de la otra, o su vinculación en ángulos y la colocación de los espacios, que ellas encierran. Tales objetos tienen, frente a aquellas determinaciones, la característica de ser *extrínsecos* entre sí, y de tener una determinación *fija.* Si los conceptos ahora son considerados e manera que correspondan a aquellos signos, entonces cesan de ser conceptos. Sus determinaciones no son algo muero), como números y líneas, a quienes su relación misma no pertenece; son movimientos animados; la determinación diferente de un término es algo que de inmediato es intrínseco también al otro; esto, que en los números y líneas sería una total contradicción es en cambio esencial a la naturaleza del concepto. —La matemática superior, que prosigue también hasta el infinito y se permite contradicciones, ya no puede emplear, para la exposición de tales determinaciones, los signos usados en otras partes. Para designar la representación, todavía muy desprovista de concepto, de la *infinita aproximación* de dos ordenadas o cuando equipara un arco a una suma infinita de líneas rectas infinitamente pequeñas, ella no hace otra cosa que dibujar las dos líneas *una separada de la otra,* y trazar en un arco líneas rectas pero *como diferentes* del mismo arco; para el infinito, del que aquí se trata, remite a la *representación.*

Lo que primeramente indujo a tal tentativa, fue principalmente la relación *cuantitativa,* en que tendrían que hallarse entre ellas la *universalidad,* la *particularidad* y la *individualidad.* Lo universal se llama *más amplio* que lo particular y lo individual, y lo particular *más amplio* que lo individual. El concepto es lo *concreto* y lo *más rico,* porque es el fundamento y la *totalidad* de las anteriores determinaciones, es decir, de las categorías del ser y de las determinaciones reflexivas; por consiguiente éstas se muestran también en él. Pero su naturaleza queda totalmente desconocida si aquellas categorías se mantienen en él todavía en aquella abstracción, es decir, si la *extensión más amplia* de lo universal se entiende en el sentido de una *pluralidad* o un *cuanto* más grande que los de lo particular y de lo individual. Como fundamento absoluto, el concepto es la *posibilidad de la cantidad,* pero es a la vez la de la *calidad,* es decir, sus determinaciones son diferentes también desde el punto de vista cualitativo; por consiguiente se hallan consideradas ya de modo contrario a su verdad, cuando se las pone bajo la forma de la sola cantidad. Además la determinación reflexiva es algo *relativo,* en que aparece su opuesto; no está en relación extrínseca, como un *cuanto.* Sin embargo el concepto es más que todo eso; sus determinaciones son *conceptos* determinados que son esencialmente ellos mismos la *totalidad* de todas las determinaciones. Por lo tanto es totalmente inapropiado, para comprender una tal íntima totalidad, el querer aplicar relaciones numéricas y espaciales, donde todas las determinaciones caen una fuera de la otra; tales relaciones son más bien el último y peor medio que podría emplearse. Relaciones naturales, como por ejemplo el magnetismo o las relaciones de colores, serían símbolos infinitamente superiores y más verdaderos para ese fin. Puesto que el hombre tiene la palabra como medio de designación propio de la

razón, es un actuar antojadizo el mirar alrededor de sí, para hallar un medio de exposición más imperfecto y querer atormentarse con él. El concepto como tal puede esencialmente ser concebido sólo mediante el espíritu, del que no sólo es propiedad, sino que es el puro sí mismo. Es inútil intentar fijarlo mediante figuras espaciales y signos algebraicos, para el uso del *ojo extrínseco* y querer mantener una *manera de tratarlo carente de concepto* y *mecánica,* es decir, un *cálculo.* Incluso cualquier otra cosa que tuviera que servir como símbolo, podría, cuando mucho, como los símbolos para la naturaleza de Dios, despertar presentimientos y ecos del concepto; pero, cuando se trata en serio de expresar mediante ellos el concepto, y conocerlo, la *naturaleza extrínseca* de todos los símbolos resulta inadecuada para eso. Más bien la relación está invertida, es decir, que lo que en los símbolos es eco de una determinación superior, puede ser reconocido sólo por medio del concepto y puede ser acercado a él sólo *descartando* aquel accesorio sensible que estaba destinado a expresarlo.

C. EL INDIVIDUO

La *individualidad,* como se mostró, está ya puesta por la particularidad; ésta es la *universalidad determinada, y* por ende, la determinación que se refiere a sí, el *determinado determinado.*

1. En primer lugar, por consiguiente, la individualidad aparece como la *reflexión* del concepto *en sí mismo,* a partir de su determinación. Es la *mediación* suya, por medio de sí, por cuanto su *ser-otro* se ha convertido de nuevo en un *otro,* mediante el cual el concepto ha vuelto a ponerse como igual a sí mismo, pero en la determinación de la *absoluta negatividad.* —Lo negativo en lo universal, por cuyo medio éste es un *particular,* fue determinado antes como la doble apariencia; al ser un aparecer *hacia el interior,* lo particular queda siendo un universal; por medio del aparecer hacia el exterior, es un *determinado.* El retorno de este lado a lo universal es doble; *ya* por medio de la *abstracción,* que lo deja aparte y se eleva al *género superior* y al *supremo, ya* por medio de la *individualidad,* hacia la cual lo universal baja en la determinación misma. Aquí se origina el camino equivocado, en que la abstracción se desvía del camino del concepto, y abandona la verdad. Su universal superior y supremo, a que ella se eleva, es sólo la superficie, que se vuelve siempre más carente de contenido; en cambio la individualidad que ella menosprecia es la profundidad, en la que el concepto se concibe a sí mismo, y está puesto como concepto.

La *universalidad* y la *particularidad* aparecieron de un lado como los momentos del *devenir* de la individualidad. Sin embargo, ya se mostró, que en ellas mismas son el concepto total, de manera que no han traspasado a la *individualidad* corno a un *otro,* sino que ahí se halla puesto sólo lo que ellas son en sí y por sí. *Lo universal existe por sí,* porque en él mismo la absoluta mediación, la relación consigo mismo existe sólo como absoluta negatividad. Es

lo universal *abstracto,* ya que este eliminar es una actividad *extrínseca,* y por eso es un *dejar de lado* la determinación. Por consiguiente esta negatividad se halla, sí, en lo abstracto; pero queda *fuera* de él, como pura *condición* del mismo; es la abstracción misma, que tiene *frente a sí* su universal, el cual por ende, no tiene en sí mismo la individualidad y queda sin concepto. La vida, el espíritu, Dios, tal como el puro concepto, la abstracción no es capaz de comprenderlos, porque tiene alejada de sus productos la singularidad, el principio de la individualidad y personalidad, y no alcanza así sino a universalidades carentes de vida y de espíritu, sin color ni sustancia.

Pero la unidad del concepto es tan indivisible que también estos productos de la abstracción, al mismo tiempo que tienen que dejar de lado la individualidad, son más bien ellos mismos *individuos.* Cuando la abstracción eleva lo concreto a la universalidad, y en cambio, comprende lo universal sólo como universalidad determinada, ésta es propiamente la individualidad, que ha resultado como la determinación que se refiere a sí. Por consiguiente la abstracción es una *división* de lo concreto, y un *aislamiento* de sus determinaciones; por su medio son captados sólo propiedades y momentos *singulares;* en efecto su producto tiene que contener lo que ella misma, es. Pero la diferencia de esta individualidad de sus productos con respecto a la individualidad del concepto consiste en lo siguiente: que en aquéllos lo individual como *contenido* y lo universal como *forma* son diferentes entre ellos —precisamente porque aquel contenido no está como forma absoluta, como el concepto mismo, o bien porque esta forma no está como totalidad de la forma. —Esta consideración más particular muestra empero, lo abstracto mismo como unidad del contenido individual y de la universalidad abstracta, y con esto lo muestra como un *concreto,* es decir, como el contrario de lo que quiere ser.

Lo *particular,* por la misma razón, por la cual es sólo lo universal determinado, es también un *individuo,* al contrario, por el hecho de que el individuo es lo universal determinado, determinado, es también un particular. Si nos detenemos en esta determinación abstracta, el concepto tiene así las tres determinaciones particulares, es decir, lo universal, lo particular y lo individual, a pesar de que antes sólo lo universal y lo particular habían sido indicados como las especies de lo particular. Dado que la individualidad es el retorno del concepto, como de lo negativo, en sí, tal retorno mismo a partir de la abstracción que aquí se halla justamente eliminada, puede ser puesto y contado como un momento indiferente *al lado* de los otros.

Si la individualidad está presentada como una de las *particulares* determinaciones del concepto, entonces la particularidad es la *totalidad,* que las comprende todas en sí; precisamente como esta totalidad, es lo concreto de aquéllas, o la individualidad misma. Pero es lo concreto también según el aspecto observado antes, esto es, como *universalidad determinada;* así se halla como la unidad *inmediata,* en que ninguno de estos momentos está puesto corno distinto o como el momento determinante, y en esta forma se convierte en *término medio del silogismo formal.*

Resulta evidente por sí mismo, que cada determinación que se haya efectuado hasta ahora en la exposición del concepto, se ha disuelto de inmediato perdido en su otra. Cada distinción se confunde en la consideración que tiene que aislar aquellas determinaciones y mantenerlas firmes. Solamente la pura *representación,* por cuyo medio la abstracción las ha aislado, puede mantener firmemente uno fuera del otro lo universal, lo particular y lo individual. Así ellos son numerables, y por una ulterior diferencia, la representación se detiene en la *puramente exterior* del *ser,* es decir la *cantidad,* que en ningún lugar está más fuera de propósito que aquí. —En la individualidad aquella verdadera relación, es decir, la *inseparabilidad* de las determinaciones del concepto, está *puesta;* en efecto, como negación de la negación la individualidad contiene la oposición de aquellas determinaciones y las contiene también en su fundamento o unidad, es decir, en el haberse fundido cada una con su otra. Por el hecho de que la universalidad en esta reflexión está en sí y por sí, es esencialmente la negatividad de las determinaciones del concepto, no sólo de manera que sería sólo un tercer diferente respecto a ellas, sino que ahora está puesto lo siguiente, que el *ser-puesto* es el *ser-en-sí* y *por-sí;* es decir, que las determinaciones que pertenecen a la diferencia, son verdaderamente, cada una de ellas, la *totalidad.* El retorno del concepto determinado en sí consiste en que tiene la determinación siguiente: de ser, *en su determinación,* el concepto *total.*

2. Sin embargo la individualidad no es solamente el retorno del concepto a sí mismo, sino que es de inmediato su pérdida. Por medio de la individualidad, el concepto, tal como está *en sí* dentro de ella, se convierte en *fuera de sí y* penetra en la realidad. La *abstracción,* que como *alma* de la individualidad, es relación de lo negativo con lo negativo, no es, como se ha mostrado, nada extrínseco a lo universal *y* a lo particular, sino algo inmanente, y mediante ella estos son un concreto, un contenido, una individualidad. Pero la individualidad, en tanto esta negatividad, es la determinación determinada, el *diferenciar* como tal; por medio de esta reflexión de la diferencia en sí la individualidad se convierte en algo firme; el determinar de lo particular existe sólo por medio de la individualidad, pues *ésta* es aquella abstracción que ahora, precisamente como individualidad, es *abstracción puesta.*

De modo que lo individual, como negatividad que se refiere a sí, es identidad inmediata de lo negativo consigo mismo; es algo *existente 'por sí.* O también es la abstracción, que determina el concepto, según su momento ideal del *ser,* como un *inmediato,* —Así lo individual es un *uno* cualitativo o sea un *éste.* Por esta calidad, es *en primer lugar* repulsión de sí *desde sí mismo,* por cuyo medio se presuponen los muchos *otros* unos; *en segundo lugar* ahora es relación negativa frente a estos *otros* presupuestos, *y* por lo tanto relación *que excluye* lo individual. La universalidad, referida a estos individuos considerados corno unos indiferentes —y tiene que ser referida a ellos, porque es un momento del concepto de la individualidad— es solamente lo *común* de aquéllos. Si con la palabra universal se comprende lo que es *común* a muchos individuos, entonces se toma como punto de partida el subsistir *indiferente* de ellos, y en la determinación del

concepto se mezcla la inmediación del *ser.* . La representación más elemental que puede uno tener de lo universal, con respecto a la manera como está en relación con lo individual, es esta relación extrínseca del mismo como de algo sencillamente *común.*

El individuo, que en la esfera reflexiva de la existencia se halla como *éste,* no tiene hacia otro uno la relación de exclusividad que compete al ser-por-sí cualitativo. *Esto,* considerado corno el uno *reflejado en sí,* está por sí sin repulsión; o bien la repulsión está junto con la abstracción en esta reflexión, y constituye la *mediación* que refleja, que está en él de manera que él es una inmediación *puesta, indicada* por algo extrínseco. *Esto es;* es un *inmediato;* pero es *esto* solamente porque está *indicado.* El indicar es el movimiento reflexivo que se concentra en sí, y pone la inmediación; pero, la pone como algo que le queda extrínseco, —Ahora bien, el individuo es sin duda también un *esto,* como lo inmediato restablecido a partir de la mediación; pero no la tiene fuera de él, es él mismo separación que rechaza, es decir *la abstracción puesta;* pero, en su separación, es él mismo relación positiva.

Este abstraer del individuo es, como reflexión de la diferencia en sí, en primer lugar un poner los diferentes, como *independientes,* reflejados en sí. Ellos *existen* inmediatamente; pero además este separar es reflexión en general, es el *aparecer de uno en el otro.* Así ellos están en una relación esencial. Además ellos no son sencillamente individuos *existentes* uno frente a otro; esta pluralidad pertenece al ser; la *individualidad* que se pone como determinada no se pone en una diferencia extrínseca, sino en la diferencia del concepto; por consiguiente ella excluye de sí lo universal.

Pero, como éste es un momento propio de ella misma, así se le refiere también esencialmente.

El concepto, considerado como esta relación entre sus determinaciones *independientes,* se ha perdido; en efecto así ya no es la *unidad* de aquéllas, *puestas,* y ellas ya no se hallan como *momentos,* como la *apariencia del* concepto, sino como subsistentes en sí y por sí. --Como individualidad, el concepto vuelve a sí en la determinación; con eso lo determinado mismo se ha convertido en totalidad. Su retorno a sí, por consiguiente, en *su propia,* absoluta, originaria *división,* o sea el concepto como individualidad se ha puesto como *juicio.*

SEGUNDO CAPÍTULO

EL JUICIO

EL JUICIO es la *determinación* del concepto, *puesta* en el *concepto* mismo. Las determinaciones del concepto, o sea —lo que es lo mismo, como se ha mostrado—, los *conceptos* determinados, han sido ya considerados por sí; pero esta consideración era más bien una reflexión subjetiva o sea una abstracción subjetiva. Sin embargo el concepto es él mismo este abstraer; el ponerse una frente a la otra sus determinaciones constituye su propio determinarse. El *juicio* representa este ponerse los conceptos determinados por medio del concepto mismo. Por lo tanto el juzgar es una *otra* función que el concebir, o más bien es la *otra* función propia del concepto, al ser el *determinarse* del concepto por medio de sí mismo; y el ulterior progresar del juicio en la diversidad de los juicios es esta determinación progresiva del concepto. Cuáles son los conceptos determinados que *existen,* y cómo estas determinaciones del mismo concepto resultan necesarias, es lo que tiene que mostrarse en el juicio.

Por consiguiente el juicio puede llamarse la primera *realización* del concepto, puesto que la realidad designa en general la entrada en la *existencia* como un ser *determinado,* La naturaleza de esta realización ha resultado más exactamente tal, que *en primer lugar* los momentos del concepto son, por su reflexión en sí, o por su individualidad; totalidades independientes; pero, *en segundo lugar,* la unidad del concepto existe como *relación de ellas.* Las determinaciones reflejadas en sí son *totalidades determinadas,* tanto esencialmente en una subsistencia indiferente, carente de relación, como por medio de la recíproca mediación entre ellas. El determinar mismo constituye la totalidad sólo cuando contiene estas totalidades y su relación. Esta totalidad es el juicio. —En primer lugar el juicio contiene así los dos elementos independientes, que se llaman *sujeto* y *predicado.* Lo que cada uno es propiamente, no se lo puede decir todavía; ellos son aún indeterminados, pues sólo por medio del juicio tienen que convertirse en determinados. Dado que el juicio es el concepto corno determinado, se halla entre ellos sólo la diferencia general siguiente: que el juicio contiene el concepto *determinado,* frente al concepto todavía *indeterminado.* Por lo tanto, el sujeto puede ante todo ser considerado, frente al predicado, como lo individual frente a lo universal, o también como lo particular frente a lo universal, o bien como el

individuo frente a lo particular[1] pues estos términos se hallan uno frente al otro sólo de modo general, como lo más determinado y lo más universal.

Por consiguiente es oportuno y necesario mantener, para las determinaciones del juicio, estos nombres de *sujeto* y *predicado.* Como nombres son algo indeterminado, que tiene todavía que conseguir su determinación, y por consiguiente no son otra cosa que nombres. La misma indicación: "determinaciones del concepto" no podría ser empleada por los dos términos del juicio, en parte por el motivo mencionado, y en parte aún más porque la naturaleza de la determinación conceptual se manifiesta como aquella que no es algo abstracto o firme, sino algo que tiene y pone en sí su determinación opuesta. Dado que los términos del juicio son ellos mismos conceptos, es decir, la totalidad de sus determinaciones, deben recorrer todas estas determinaciones, y mostrarlas en sí, sea en forma abstracta o concreta. Ahora, para mantener firmes en esta variación de su determinación los términos del juicio de una manera general, son muy útiles los nombres que en esta variación se mantienen iguales a sí mismos. —Sin embargo, el nombre se halla frente a la cosa o al concepto; este distinguir se presenta también en el juicio como tal; y como el sujeto en general expresa lo determinado, y por consiguiente expresa más bien lo *existente* inmediato, y el predicado, en cambio, expresa lo *universal,* la esencia o el concepto, [resulta que] el sujeto como tal es en primer lugar sólo una especie de *nombre;* pues *lo que él es* está expresado sólo después, por medio del predicado, que contiene el ser en el sentido del concepto. ¿Qué *es* esto? o ¿qué planta *es* ésta? etc. Acerca del *ser,* por el cual se pregunta, a menudo se comprende sólo el *nombre,* y, cuando se ha conocido éste, se queda uno conforme, y cree saber entonces lo que la cosa *es.* Éste es el *ser,* en el sentido del sujeto. Pero el *concepto* —o por lo menos la esencia y lo universal en general— está proporcionado solamente por el predicado[2], y en el sentido del juicio, es por el predicado por el que se pregunta. —*Dios,* el *espíritu,* la *naturaleza,* o lo que sea, por consiguiente es, corno sujeto de un juicio, solamente el nombre; lo que *es* un tal sujeto, según el concepto, se halla sólo en el predicado. Cuando se busca qué predicado compete a tal sujeto, entonces para juzgar sería preciso fundarse ya sobre *un concepto;* pero solamente el predicado es el que expresa tal concepto. Por lo tanto es precisamente la pura *representación,* la que constituye el significado presupuesto del sujeto y que lleva a una explicación nominal; en la

---

[1] La edición Lasson lleva solamente: "como lo individual frente a lo universal, o también como lo particular"; pero en la edición de 1841 seguía lo demás. Es evidente, tal como lo puso de relieve el traductor italiano, que en la edición Lasson ha sido omitida toda una línea por un error de imprenta, debido a la repetición de las palabras: "lo particular" *(das Besondere).* Por lo tanto mantenemos el texto de la edición 1841. El traductor francés, en cambio, sigue el texto de la edición Lasson. [*N. del T.*]

[2] Debido a la ambigüedad del texto alemán, el traductor italiano entiende inversamente: "solo il concetto... l'essenza e l'universale... danno ji predicato". Pero lo que sigue confirma nuestra interpretación. [N. del T.]

cual es un hecho puramente accidental" o histórico [el que determina] qué cosa se entiende o no se entiende bajo un nombre dado. Así, muchas discusiones sobre el problema de si a sujetos dados compete o no un predicado, no son, por ende, otra cosa más que discusiones de palabras, pues se originan de la forma mencionada; lo que se halla en el fondo *(subjectum, hypokeímenon)* no es otra cosa que el nombre.

Ahora hay que considerar, más detenidamente, cómo *en segundo lugar,* se determina la *relación* entre sujeto y predicado en el juicio, y cómo ellos mismos (sujeto y predicado) son determinados al comienzo, precisamente por esta relación. El juicio tiene como sus términos, en general, totalidades, que ante todo existen como esencialmente independientes. Por consiguiente la unidad del concepto es sólo una *relación* de independientes; no es todavía la unidad *concreta,* vuelta en sí desde esta realidad, es decir, la unidad *plena,* sino la unidad *fuera* de la cual estos independientes subsisten como *extremos no eliminados en ella.* -Ahora la consideración del juicio puede tomar como punto de partida la unidad originaria del concepto, o bien la independencia de los extremos. El juicio es el dirimirse del concepto por sí mismo; *esta unidad,* por ende, es el fundamento, del que hay que partir, para considerar el juicio según su verdadera *objetividad.* Por lo tanto éste es la *división originaria* del uno originario; la palabra [alemana: *Ur-teil =] juicio*[3] se refiere así a lo que el juicio es en sí y por sí. Pero el hecho de que en el juicio el concepto esté como *fenómeno,* por cuanto sus momentos han logrado en él su independencia —es cosa que pertenece más al lado de la *exterioridad,* al que se atiene más la *representación.*

Según esta consideración *subjetiva,* el sujeto y el predicado, por ende, son considerados cada uno como fuera del otro, y acabado por sí; el sujeto como un objeto, que existiría aun cuando no tuviera este predicado; el predicado como una determinación universal, que existiría también, aun cuando no compitiera a este sujeto. Según esto, con el juzgar está vinculada la reflexión acerca de si este o aquel predicado, que se halla en nuestra *mente,* puede y debe ser *atribuído* al objeto, que se halla *allí* fuera, por sí; el juzgar mismo consiste en esto, que sólo por medio de él se *vincula* un predicado con el sujeto, de manera tal que, si esta vinculación no se efectuara, sujeto y predicado quedarían sin embargo siendo cada uno por sí lo que son, vale decir, el primero como un objeto existente, el segundo como una representación en nuestra mente. —Pero el predicado, que se atribuye al sujeto, tiene que *competerle,* es decir, ser en sí y por sí idéntico con el sujeto. Por medio de este significado del *atribuir,* el sentido *subjetivo* del juzgar y el subsistir extrínseco indiferente del sujeto y del predicado, quedan de nuevo eliminados. Al decir: esta manera de actuar *es* buena; la *cópula* muestra que el predicado pertenece al *ser* del sujeto, y no está vinculado con él de modo puramente extrínseco. En el sentido *gramatical,* aquella relación subjetiva, en que se toma como punto de partida la exterioridad indiferente del sujeto y el

[3] *Ur-teil* = división originaria.

predicado, tiene su completo valor; pues son *palabras* las que aquí quedan vinculadas de manera extrínseca. —En este caso, se puede decir también que una *proposición* tiene, sin duda, en sentido gramatical, un sujeto y un predicado, pero no es por eso todavía un *juicio.* Para que lo sea, el predicado tiene que referirse al sujeto según la relación de las determinaciones del concepto, es decir, como un universal hacia un particular o un individual. Si lo que se expresa, acerca del sujeto individual significa también sólo algo individual, entonces ésta es una pura proposición. Por ejemplo, si se dice: Aristóteles falleció en el 739 año de su edad, en el 49 año de la 115ª Olimpíada —ésta es una pura proposición, no es un juicio. Habría algo de un juicio, en esto, sólo si una de las circunstancias, la época del fallecimiento, o la edad de aquel filósofo, hubiera sido puesta en duda, y fundado en algún motivo luego se afirmaran los números dados aquí. Porque en este caso, esos números serían considerados corno algo universal, que subsistiría aún sin aquel determinado contenido del fallecimiento de Aristóteles, llenado de otro contenido, o también sin éste, como tiempo vacío. Así la noticia: "Mi amigo N. ha fallecido" es una proposición; y sería un juicio solamente si se planteara la cuestión, si ha muerto realmente o sólo en apariencia.

Cuando habitualmente se define el juicio como la *vinculación de dos conceptos,* se puede dejar valer, para la *cópula* extrínseca, la expresión indeterminada de "vinculación", y puede también admitirse que los términos vinculados *deben* por lo menos ser conceptos. Sin embargo esta definición es de lo más superficial; no sólo porque por ejemplo, en el juicio disyuntivo están vinculados más de *dos* de estos llamados conceptos, sino porque más bien la definición es mucho mejor que la cosa. Pues en general no son conceptos, los que en el caso indicado se tienen en el pensamiento, sino apenas determinaciones del concepto, y propiamente sólo *determinaciones de la representación.* Al tratar del concepto en general, y del concepto determinado, se observó que los que se acostumbra llamar así, no merecen de ninguna manera el nombre de conceptos; ¿de dónde entonces tendrían que llegar los conceptos para el juicio? —En aquella definición, sobre todo, se ha pasado por alto lo esencial del juicio, es decir, la diferencia de sus determinaciones; menos aún se tiene allí en cuenta la relación del juicio con el concepto.

Por lo que se refiere a la ulterior determinación del sujeto y el predicado, ya se recordó que ellos tienen esencialmente que conseguir su determinación sólo en el juicio. Pero como el juicio es la determinación puesta del concepto, ésta tiene las diferencias mencionadas de *modo inmediato* y *abstracto,* como *individualidad* y *universalidad.* —Sin embargo, por cuanto el juicio es en general el *ser determinado,* o el *ser-otro* del concepto, que no se ha reconstruido todavía en la unidad, por cuyo medio está *como concepto,* se presenta también la determinación, carente de concepto, la oposición del *ser* y de la reflexión o del *ser-en-sí.* Pero, como el concepto constituye el *fundamento* esencial del juicio, aquellas determinaciones son por lo menos tan indiferentes que, si bien una de ellas compete al sujeto, y la otra al predicado, esta relación se verifica igualmente en sentido contrario. El *sujeto* como lo *individual,* aparece en primer lugar como

lo *existente,* o lo *existente por sí,* según la determinación determinada de lo individual; como un objeto real, aun cuando sea objeto solamente de representación —como por ejemplo el valor, el derecho, la armonía, etc.—, sobre los que se pronuncia un juicio. Al contrario, el *predicado,* como lo *universal,* aparece como esta reflexión sobre el objeto, o mejor aún como su reflexión en sí mismo, que sobresale de aquella inmediación, y elimina las determinaciones como puramente *existentes*— es decir, aparece como el *ser-en-sí del objeto.* Por lo tanto se toma como punto de partida lo individual como lo primero, inmediato, y esto se halla *elevado,* por medio del juicio, a la *universalidad,* así como al contrario lo universal, que existe solamente *en sí,* se halla rebajado en lo individual al ser determinado, o sea se convierte en un *existente por sí.*

Este significado del juicio tiene que ser considerado como su sentido *objetivo,* y al mismo tiempo como la *verdad* de las formas anteriores del traspaso. Lo existente *se convierte* y *se modifica,* lo finito *desaparece* en lo infinito; lo existente *surge* de su *fundamento* en el fenómeno y *perece;* el accidente *manifiesta* la *riqueza* de la sustancia, tal como su *poderío;* en el ser hay *traspaso* a un otro, en la esencia hay aparecer en un otro, por cuyo medio se manifiesta la relación *necesaria.* Este traspasar y aparecer ha traspasado ahora al *dividirse originario del concepto,* que al llevar de retorno lo individual en el *ser-en-sí* de su universalidad, determina a la vez lo universal como lo *real.* Las dos cosas son una y la misma, es decir, que la individualidad queda puesta en su reflexión sobre sí, y que lo universal queda puesto como determinado.

Sin embargo, ahora, a este significado objetivo pertenece también que las diferencias expuestas, á reaparecer en la determinación del concepto, sean puestas al mismo tiempo sólo como aparentes, es decir, que no son algo fijo, sino que competen tanto a una de las determinaciones del concepto, como a la otra. Por consiguiente el sujeto tiene también que ser considerado como el *ser-en-sí;* el predicado, al contrario, como el *ser determinado.* El *sujeto sin predicado* es lo que es en el fenómeno *la cosa sin propiedades, la cosa-en-sí,* es decir, un fundamento vacío e indeterminado; así representa el *concepto en sí mismo,* que consigue sólo en el predicado una diferenciación y una determinación; esto constituye por tanto el lado del *ser-determinado* del sujeto. Por medio de esta universalidad determinada el sujeto está en relación con lo extrínseco, está abierto a la influencia de otras cosas, y de esta manera se pone en actividad en contra de ellas. Lo que *existe,* penetra, desde su *ser-en-sí* en el elemento *universal* de la vinculación y de las relaciones, en las relaciones negativas y en el alternarse de la realidad: lo cual es una *continuación* de lo individual en otros individuos, y por ende una universalidad.

La identidad que se ha mostrado ahora, es decir, que la determinación del sujeto compete igualmente al predicado y viceversa, no pertenece, empero, solamente a nuestras consideraciones; no existe solamente *en sí,* sino que está puesta también en el juicio; en efecto, el juicio es la relación entre los dos términos; la *cópula* expresa que *el sujeto es el predicado.* El sujeto es la determinación determinada, y el predicado es esta determinación suya *puesta.* El

sujeto está determinado sólo en su predicado, o sea, sólo en aquél es sujeto; ha vuelto a sí en el predicado y en él representa lo universal. —Pero ahora, siendo el sujeto lo independiente, aquella identidad tiene la relación siguiente: que el predicado no tiene un subsistir independiente por sí, sino que tiene su subsistir solamente en el sujeto, es decir, *inhiere* en éste. Corno, por ende, se distingue el predicado del sujeto, el predicado es así sólo una determinación *aislada* del sujeto, sólo *una* de sus propiedades; pero el sujeto mismo es lo *concreto,* la totalidad de múltiples determinaciones, tal como el predicado contiene una sola de ellas; es lo universal. Pero por otro lado, también el predicado es universalidad independiente, y viceversa el sujeto es sólo una determinación de él. Por lo tanto el predicado *subsume* al sujeto; la individualidad y la particularidad no existen por sí, sino que tienen su esencia y sustancia en lo universal. El predicado expresa el sujeto en su concepto; lo individual y lo particular son determinaciones accidentales en él; él es su absoluta posibilidad. Cuando con respecto a la *subsunción,* se piensa en una relación extrínseca entre el sujeto y el predicado, y se representa al sujeto como algo independiente, entonces el subsumir se refiere al juzgar subjetivo mencionado antes, en que se parte de la independencia de *ambos.* De acuerdo con esto, la subsunción es sólo la *aplicación* de lo universal a un particular o individual, que queda puesto *bajo* aquél, según una representación indeterminada, como si fuera de calidad inferior.

Si la identidad entre sujeto y predicado fue considerada de tal manera que *una* determinación conceptual compitiera *una* vez al primero y otra al segundo, pero *otra vez* aún, a la inversa, - entonces con esto la identidad es todavía sólo una identidad *existente en sí;* a causa de la diversidad independiente de los dos términos del juicio, su relación *puesta* tiene también estos dos términos primeramente como diferentes. Pero la *identidad carente de diferencia* es la que constituye esencialmente la *verdadera* relación del sujeto con el predicado. La determinación conceptual es esencialmente ella misma *relación,* porque es un *universal;* por lo tanto, las mismas determinaciones, que el sujeto y el predicado tienen, las tiene por eso también su relación misma. Esta relación es *universal,* pues es la identidad positiva de ambos, del sujeto y el predicado. Sin embargo es también *determinada,* pues la determinación del predicado es la del sujeto; además es también *individual,* pues en ella los extremos independientes están eliminados, corno en su unidad negativa. —Pero, en el juicio, esta identidad no está todavía puesta; la cópula está como la relación todavía indeterminada del *ser* en general: A es B; en efecto, la independencia de las determinaciones del concepto, o sea de los extremos, en el juicio es la *realidad* que el concepto tiene en sí. Si él *es* de la cópula estuviera ya *puesto* como aquella *unidad* determinada y acabada del sujeto y el predicado, como concepto de ellos, entonces esto sería ya el *silogismo.*

El reconstituir o más bien *poner* esta *identidad* del concepto, es el fin del *movimiento* del juicio. Lo que en el juicio *se halla* ya, es de un lado la independencia, pero también la determinación recíproca del sujeto y el predicado; pero de otro lado, es su relación, que, sin embargo, es todavía *abstracta.* El *sujeto*

es el *predicado,* es, en primer lugar, lo que expresa el juicio; pero, como el predicado no tiene que ser lo que es el sujeto, entonces hay una *contradicción,* que tiene que *resolverse, y traspasar* a un resultado. Pero más bien, como, *en sí y por sí,* el sujeto y el predicado son la totalidad del concepto, y el juicio es la realidad del mismo concepto, su movimiento progresivo es así sólo *desarrollo;* en él se halla ya lo que sale de él, y por lo tanto, la *demostración es* solamente un *mostrar,* una reflexión, como un *poner* lo que ya se halla presente en los extremos del juicio. Pero, también este poner mismo se halla ya presente: es la *relación* de los extremos.

El juicio, así como está *de inmediato,* es *en primer lugar* el juicio del *existir; de* inmediato su sujeto es un ser *individual abstracto, existente,* y el predicado es una *determinación inmediata* o una propiedad del mismo, un universal abstracto.

Cuando este aspecto cualitativo del sujeto y del predicado se elimina, *aparece* ante todo la determinación de uno en el otro; por consiguiente el juicio es ahora, *en segundo lugar* juicio de la *reflexión.*

Sin embargo, este encontrarse más bien extrínseco traspasa a la *identidad esencial* de un *nexo* sustancial, *necesario;* así, *en tercer lugar* el juicio es el juicio de *necesidad.*

En cuarto lugar, como en esta identidad esencial la diferencia entre sujeto y predicado se ha convertido en una *forma,* el juicio se convierte en *subjetivo;* contiene la oposición del *concepto* y de su *realidad* y la *comparación* de ambos; es el *juicio del concepto.*

Este presentarse del concepto funda el *traspaso del juicio en el silogismo.*

A. EL JUICIO DE EXISTENCIA

En el juicio subjetivo, suele verse *un único y el mismo objeto* de manera *doble,* una vez en su realidad individual, la otra en su identidad esencial o sea en su concepto; lo individual elevado a su universalidad, o lo que es igual, lo universal individualizado en su realidad. De esta manera el juicio es *verdad,* pues es la consonancia del concepto y de la realidad. Sin embargo, el juicio, *al comienzo,* no está constituido de este modo; en efecto, *en primer lugar,* es *inmediato,* puesto que en él no se ha producido todavía ninguna reflexión ni movimiento de las determinaciones. Esta *inmediación* convierte el primer juicio en un *juicio de existencia,* que podría también llamarse *cualitativo;* sin embargo únicamente porque no sólo la *cualidad* compete a la determinación del ser, sino que en ella está comprendida también la universalidad abstracta, que a causa de su simplicidad, tiene igualmente la forma de la *inmediación.*

El juicio de existencia es también el juicio de la *inherencia*. Puesto que la inmediación es su determinación, pero, en la diferencia entre el sujeto y el predicado, aquél es lo inmediato, y con eso lo primero y lo esencial en este juicio, así el predicado tiene la forma de algo que no está por sí y que tiene su base en el sujeto.

a) El juicio positivo.

1. Al comienzo el sujeto y el predicado son, como ya se indicó, nombres, cuya determinación real se consigue sólo a través del curso del juicio. Sin embargo, como términos del juicio, que representa el concepto determinado *puesto*, tienen la determinación de los momentos de éste; pero, a causa de la inmediación, tienen tal determinación aun totalmente *simple*, esto es, por un lado no enriquecida por la mediación, por el otro, ante todo, y según la oposición abstracta, como *individualidad y universalidad abstractas.* —El predicado, para hablar primeramente de éste, es lo universal *abstracto;* pero, como lo abstracto está condicionado por la mediación del acto de eliminar lo individual o lo particular, así esta mediación es sólo una *presuposición.* En la esfera del concepto no puede hallarse otra *inmediación* sino una tal que contenga *en sí y por sí* la mediación, y que haya surgido sólo mediante la eliminación de aquélla, es decir, la inmediación universal. Así también el ser cualitativo mismo, en su concepto, es un universal; pero, como ser, la inmediación todavía no está puesta de esta manera; sólo como universalidad la inmediación es determinación de un concepto, en la cual se halla puesto que la negatividad le pertenece esencialmente. Esta relación se halla en el juicio, donde ella es predicado de un sujeto. —Del mismo modo el sujeto es un individual abstracto, o sea lo inmediato, que tiene que estar como tal; por consiguiente, debe ser lo individual como un algo en general. Por lo tanto, el sujeto constituye en el juicio el término abstracto según el cual el concepto ha traspasado allí a la exterioridad. —Como las dos determinaciones están determinadas, así lo está también su relación, el es, la cópula; de la misma manera ella puede tener sólo el significado de un ser inmediato, abstracto. Debido a la relación, que no contiene todavía ninguna mediación o negación, este juicio se llama positivo.

2. La primera expresión pura del juicio positivo es, por consiguiente, la proposición: *el individuo es universal.*

Esta expresión no debe entenderse en el sentido de que A es B, pues A y B son nombres totalmente carentes de forma, y, por ende, carentes de significado; en cambio el juicio en general, y, por consiguiente ya el juicio mismo de existencia, tiene por sus extremos las determinaciones del concepto. *A* es *B* puede representar igualmente bien cualquier *proposición* simple, tal como un *juicio.* Pero en cada juicio, también en los determinados de manera más rica en su forma, está afirmada la proposición que tiene este contenido determinado: el *individuo es universal* —puesto que precisamente cada juicio es también juicio abstracto en general. Pronto se hablará del juicio negativo, para mostrar en qué medida sea

comprendido igualmente en esta expresión. Por otro lado si no se piensa que con cada juicio y ante todo por lo menos con cada juicio positivo, se afirma que el individuo es un universal, esto acontece porque por un lado se descuida la *forma determinada,* por cuyo medio se distinguen el sujeto y el predicado —pues el juicio no tiene que ser otra cosa sino la relación de *dos* conceptos—; por otro lado también, porque la conciencia vislumbra el otro *contenido* del juicio: *Cayo es sabio,* o *la rosa es roja,* es decir, que la conciencia, ocupada por la representación de *Cayo,* etc., no reflexiona sobre la forma —a pesar de que el contenido, como el del *lógico Cayo,* que en general tiene que servir de ejemplo, sea un contenido muy poco interesante, y más bien se lo elige precisamente de tan poco interés a fin de que no atraiga sobre sí la atención, distrayéndola de la forma.

Como ya se tuvo la oportunidad de anotar, la proposición que *el individuo es universal* indica, en su significado objetivo, de un lado la caducidad de las cosas singulares, del otro su subsistir positivo en el concepto en general. El concepto mismo es inmortal; pero lo que sale de él en su división está sometido al cambio y al retorno en su naturaleza *universal.* Pero viceversa lo universal se da una *existencia.* Como la esencia sale afuera en forma de *apariencia* en sus determinaciones, y el fundamento se manifiesta en el *fenómeno* de la existencia, y la sustancia se revela en la manifestación, es decir, en sus accidentes, así lo universal *se despliega* en el individuo; y el juicio es este *despliegue* suyo, es decir el *desarrollo* de la negatividad, que lo universal constituye ya en sí. —Esta última relación está expresada en la proposición contraria: lo *universal es individuo,* que está expresada igualmente en el juicio positivo. El sujeto, ante todo el *individuo inmediato,* se halla referido, en el juicio mismo, a su *otro,* es decir a lo universal; de este modo está puesto como lo concreto, —según el ser como algo provisto *de muchas cualidades,* o bien como lo concreto de la reflexión, es decir, *una cosa provista de múltiples propiedades,* un *real provisto de múltiples posibilidades,* una sustancia que posee precisamente tales *accidentes.* Como estas multiplicidades pertenecen aquí al sujeto del juicio, así el algo o la cosa, etc., se hallan reflejados en si en sus cualidades, propiedades o accidentes, o sea *se continúan* por medio de ellos a través de ellos, y se conservan en ellos y también los conservan en sí. El ser-puesto, o sea la determinación, pertenece al ser-en-sí y por-sí. Por consiguiente el sujeto es en sí mismo lo *universal.* Al contrario el predicado, como universalidad irreal y no concreta, sino *abstracta,* es, frente al sujeto, la determinación, y contiene sólo un *único momento* de la totalidad de él, con exclusión de los otros. A causa de esta negatividad, que al mismo tiempo, como extremo del juicio, se refiere a sí misma, el predicado es un *individual abstracto.* Por ejemplo, en la proposición: *La rosa es fragante,* el predicado *expresa solamente una* de las *muchas* propiedades de la rosa, la aísla, mientras en el sujeto se halla vinculada con las otras, como en la resolución de la cosa quedan aisladas las múltiples propiedades que inhieren en ella, al ponerse independientes como *materias.* El principio del juicio, por ende, en este aspecto significa: *lo universal es individuo.*

Juntando así en el juicio esas *recíprocas determinaciones* del sujeto y del predicado, se tiene este doble resultado 1°. que el sujeto se halla, sin duda de modo inmediato como lo existente o el individuo, y el predicado, en cambio, como lo universal. Pero, como el juicio es la *relación* de ambos y el sujeto está determinado por el predicado como universal, así el sujeto es lo universal; 2º. el predicado está determinado en el sujeto; en efecto no es una determinación *en general,* sino una determinación *del sujeto.* La rosa es fragante; su perfume no es un perfume cualquiera indeterminado, sino el de la rosa; el predicado es así un predicado *individual.* —Como ahora sujeto y predicado se hallan en la relación del juicio, ellos deben, según la determinación del concepto, quedar opuestos, como, en la *acción recíproca* de la causalidad, los dos lados antes de haber conseguido su verdad, deben, frente a la igualdad de su determinación, permanecer aún independientes y opuestos. Cuando, por ende, el sujeto está determinado como universal, no hay que considerar también para el predicado su determinación de universalidad —de otra manera no habría juicio— sino sólo su determinación de individualidad; de la misma manera que, cuando el sujeto está determinado como individual, el predicado tiene que ser considerado como universal. —Si se reflexiona sobre aquella simple identidad, se presentan las dos siguientes proposiciones idénticas:

El individuo es individuo,
Lo universal es universal,

donde las determinaciones del juicio habrían caído del todo una fuera de la otra, y se expresaría sólo [para cada una] su relación consigo mismo, y en cambio la relación entre ellas sería disuelta, y el juicio quedaría así eliminado.

De aquellas dos proposiciones, una: *Lo universal es individual,* expresa el juicio según su *contenido,* que en el predicado es una determinación aislada, y en el sujeto, en cambio, es la totalidad de las determinaciones; la otra proposición: *El individuo es universal,* expresa la *forma,* que está indicada de inmediato por la proposición misma. —En el juicio inmediato positivo los extremos son todavía simples: la forma y el contenido, por consiguiente, están todavía juntos. O sea este juicio no consiste en dos proposiciones; la relación doble, que resulta en él constituye de inmediato el *único* juicio positivo. En efecto sus extremos: a) son como las determinaciones del juicio, independientes y abstractas; b) cada término está determinado por el otro, por medio de la *cópula* que los relaciona. Pero, *en sí* se halla presente en el juicio, como ya se mostró, la diferencia de forma y contenido; y precisamente lo que contiene la primera proposición, es decir: *lo individual es universal,* pertenece a la forma, porque expresa la *determinación inmediata* del juicio. Al contrario la relación que está expresada por la otra proposición: *Lo universal es individual,* es decir, que el sujeto está determinado como universal, y el predicado, al contrario, como particular o individuo, concierne al *contenido;* porque sus determinaciones llegan a destacarse sólo por medio de la reflexión en sí, por la cual las determinaciones inmediatas quedan

eliminadas; y la forma se convierte así en una identidad que ha vuelto a sí, y que subsiste frente a la diferencia de forma, es decir, se convierte en un contenido.

3. Si ahora las dos proposiciones de la forma y del contenido:

(Sujeto)	*(Predicado)*
El individuo	es universal
Lo universal	es individual

por el hecho de estar contenidas en *un único* juicio positivo, quedaran unidas, de manera que ambos, tanto el sujeto como el predicado, fueran determinados como unidad de la individualidad y la universalidad, entonces ambos serían lo *particular,* que hay que reconocer *en sí* como su determinación interna. Sin embargo, por una parte esta vinculación se efectuaría sólo por medio de una reflexión extrínseca, por otra parte la proposición: *Lo particular es lo particular,* que resultaría de esto, ya no sería un juicio, sino una proposición idéntica y vacía, como lo eran las proposiciones que ya se hallaron: *El individuo es el individuo, Lo universal es lo universal.* —Individualidad y universalidad no pueden ser todavía reunidas en la particularidad, porque en el juicio positivo están todavía puestas como *inmediatas.* —O sea el juicio tiene que ser todavía distinguido según su forma y su contenido, precisamente porque sujeto y predicado son todavía diferentes, como inmediación y mediado, o porque el juicio es ambas cosas según su relación: independencia de los relacionados y su determinación recíproca o mediación.

Por lo tanto, el juicio, considerado *en primer lugar* según su *forma,* significa:

El individuo es universal. Pero más bien un tal individuo *inmediato* no es universal; su predicado tiene una extensión más amplia, y, por ende, no le corresponde. El sujeto es un *inmediato, existente por sí,* y, por consiguiente, el *contrario* de aquella abstracción, es decir, de la universalidad puesta por medio de la mediación, que tendría que ser expresada acerca de él.

En segundo lugar, en el juicio, considerado según su *contenido,* o como la proposición: Lo *universal es individual,* el sujeto es un universal que posee muchas cualidades, un concreto, que está determinado infinitamente; y como sus determinaciones son solamente cualidades, propiedades o accidentes, su totalidad es la *pluralidad falsamente infinita* de ellas. Un tal sujeto por consiguiente, no es más bien *una sola* de estas propiedades, como su predicado quiere aseverar. Ambas proposiciones, por consiguiente, tienen que ser *negadas,* y el juicio positivo tiene que ser puesto, más bien, como *negativo.*

b) El juicio negativo.

Ya se habló anteriormente de la corriente representación según la cual dependería sólo del contenido del juicio el que éste fuera verdadero o no, pues la verdad lógica no concerniría sino a la forma, y requeriría sólo que aquel contenido no se contradiga. Como forma del juicio mismo no se tiene en cuenta sino que el juicio es la relación de *dos* conceptos. Sin embargo, se ha mostrado que estos dos conceptos no tienen solamente la determinación irrelativa de un

monto, sino que se relacionan como *individual y universal.* Estas determinaciones constituyen el verdadero *contenido* lógico, y precisamente en esta abstracción; el contenido del juicio positivo. Cualquier *otro contenido (el sol es redondo, Cicerón fue un gran orador en Roma, ahora es de día,* etc.) que se presente en un juicio, no concierne al juicio como tal; expresa sólo lo siguiente: *el sujeto es predicado,* o bien (pues éstos son sólo nombres) significa de manera más determinada: *El individuo es universal,* y viceversa. —*No es* a causa de este *contenido puramente lógico,* que el juicio positivo *es verdadero,* sino que tiene su verdad en el juicio negativo. —Suele pedirse solamente que el contenido no se contradiga en el juicio; pero en realidad se contradice en aquel juicio, como ya se mostró. —Sin embargo es totalmente indiferente llamar aquel contenido lógico también con el nombre de forma, y entender, bajo el nombre de contenido, sólo el restante rellenamiento empírico. Así la forma no contiene sólo la vacua identidad, fuera de la cual se hallaría la determinación de contenido. Entonces el juicio positivo no tiene, por medio de su *forma,* ninguna verdad como juicio positivo; quien llamara *verdad* la *exactitud* de una *intuición* o de una *percepción,* o la concordancia de la *representación* con el objeto, no tendría, por lo menos, ya ninguna expresión utilizable para lo que es objeto y fin de la filosofía. Por lo menos este último tendría que ser llamado verdad racional, y se concederá con facilidad que juicios corno aquél que afirma que *Cicerón fue un gran orador,* que *ahora es de día,* etc., no representa verdades racionales. Pero no lo son, no porque tengan, como por casualidad, un contenido empírico, sino porque son sólo juicios positivos, que no pueden ni deben tener otro contenido sino uno individual inmediato y una determinación abstracta.

El juicio positivo tiene su verdad en primer lugar en el juicio negativo: *El individuo* no es abstractamente *universal;* pero el predicado del individuo, por el hecho de ser tal predicado, o porque, considerado por sí, sin la referencia al sujeto, es un universal *abstracto,* es él mismo un determinado; por consiguiente *el individuo* es *en primer lugar* un *particular.* Además, según la otra proposición, que está contenida en el juicio positivo, el juicio negativo reza: Lo *universal* no es abstractamente *individual, sino* que este predicado va por el hecho de que es predicado, o porque está en relación con un sujeto universal, es algo más amplio que la pura individualidad, y por consiguiente lo *universal* es igualmente, *en primer lugar,* un *particular.* —Puesto que este universal, como sujeto, se halla él mismo en la determinación del juicio de la individualidad, las dos proposiciones se reducen a una sola, que es: *El individuo es un particular.*

Puede observarse que: a) aquí se presenta como predicado la *particularidad,* de que antes ya se habló; solamente que aquí la particularidad no está puesta por una reflexión extrínseca, sino que ha surgido por medio de la relación negativa, ya indicada en el juicio; b) esta determinación resulta aquí sólo para el predicado. En el juicio *inmediato,* en el juicio existencial, el sujeto es lo que se halla en la base; la *determinación,* por consiguiente, parece, al comienzo, *deslizarse* sobre el *predicado.* Pero en realidad esta primera negación no puede ser todavía una

determinación, o exactamente no puede ser un *poner lo individual*, pues esto es solamente lo segundo, lo negativo de lo negativo.

Lo individual es un particular, es la expresión *positiva* del juicio negativo. Por lo tanto, esta expresión no es un verdadero juicio positivo, pues éste, a causa de su inmediación, tiene por sus extremos sólo lo abstracto, mientras lo particular resulta, precisamente por el ponerse de la relación del juicio, como la primera determinación *mediada.* —Sin embargo, esta determinación no tiene que ser considerada sólo como un momento del extremo, sino también, como lo que en realidad es primeramente, esto es, como *determinación de la relación;* o sea el juicio tiene que ser considerado también como *negativo.*

Este traspaso se funda sobre la relación entre los extremos y su conexión en el juicio en general. El juicio positivo es la relación del individuo y de lo universal *inmediatos,* es decir, de términos tales, que uno de ellos, al mismo tiempo, *no* es lo que es el otro; por lo cual la relación es también, esencialmente, una *separación* o sea es *negativa;* en consecuencia el juicio positivo tenía que ser puesto como negativo. Por consiguiente los lógicos no deberían armar tanto alboroto por el hecho de que el *no* del juicio negativo sea referido a la *cópula.* Lo que en el juicio es *determinación* del extremo, es igualmente una *relación determinada.* La determinación del juicio, o sea el extremo, no es la determinación puramente cualitativa del ser *inmediato,* que tiene que oponerse solamente a un *otro, fuera de él.* Ni tampoco es determinación de la reflexión, que según su forma general, se comporta como un positivo o un negativo, cada uno de los cuales están puesto de modo que excluye al otro, y es idéntico con el otro solamente *en sí.* La determinación del juicio, como determinación de concepto, es en ella misma un universal, puesto de tal modo que se *continúa* en su otro Viceversa la *relación* del juicio es la misma determinación que tienen los extremos; en efecto es precisamente esta universalidad y continuación de aquéllos uno en el otro; como estos extremos son diferentes, la relación tiene también la negatividad en sí.

El traspaso ya indicado, de la forma de la *relación* a la forma de la *determinación,* lleva consigo la *consecuencia inmediata* de que el *no* de la cópula tiene igualmente que unirse al predicado y éste tiene que ser determinado como lo *no-universal.* Pero lo no-universal, por una consecuencia igualmente inmediata, es lo *particular.* —Si lo *negativo* se mantiene firme según la determinación totalmente abstracta del *no-ser* inmediato, el predicado es sólo el no-universal *totalmente indeterminado.* De esta determinación, por otro lado, se trata en la lógica a propósito de los conceptos *contradictorios,* y se inculca como algo importante el que en lo *negativo* de un concepto hay que mantenerse firme sólo en tal negativo, y que esto tiene que ser considerado corno la extensión puramente *indeterminada* de lo *otro* del concepto positivo. Así el puro *no-blanco* podría ser igualmente tanto el rojo, el amarillo, el azul, etc., como también el negro. Pero el *blanco* como tal es la determinación *carente de concepto* propia de la intuición; el *no* del blanco es entonces el *no-ser* igualmente carente de concepto, es decir, una abstracción que ha sido considerada precisamente al

comienzo de la lógica, y de la cual ha sido reconocido, como primera verdad, el *devenir.* Si al considerar las determinaciones del juicio se emplea como ejemplo un tal contenido carente de concepto, tomado de la intuición y la representación, y se consideran las determinaciones del *ser* y las de la *reflexión* como determinaciones del juicio, éste es el mismo procedimiento *falto de crítica,* que se usa cuando, con Kant, se aplican los conceptos del intelecto a la infinita idea racional, *o* a la llamada *cosa-en-sí.* El *concepto,* al que pertenece también el *juicio* que procede de él, es la verdadera *cosa-en-sí,* o sea lo *racional;* pero aquellas determinaciones pertenecen al *ser* o a la *esencia y* no son todavía formas elaboradas de la manera y guisa como están en su verdad, es decir, en el *concepto.* —Sí nos detenemos en el blanco, el rojo, etc., como representaciones *sensoriales,* entonces, como de costumbre, se llama concepto algo que es sólo determinación representativa, y entonces, claro está, el no-blanco, el no-rojo, etc., no son algo positivo, así como también el no-triangular es algo del todo indeterminado, porque la determinación que se funda sobre el número y el *cuanto* en general es la determinación esencialmente *indiferente, carente de concepto.* Sin embargo, como el *no-ser* mismo, así también este contenido sensitivo tiene que ser *concebido,* y tiene que perder aquella indiferencia e inmediación abstracta, que tiene en la representación ciega, inmóvil. Ya en el ser determinado la *nada,* carente de pensamiento, se convierte en *límite,* por cuyo medio *algo* en realidad *se refiere* aún a un *otro* fuera de él. Pero, en la reflexión, es lo *negativo,* el que *se refiere esencialmente* a un *positivo* y por ende se halla *determinado;* un negativo ya no es aquel *no-ser indeterminado;* está puesto como lo que existe sólo porque lo positivo se le contrapone; y el tercero es el *fundamento* de ellos. Así lo negativo queda contenido en una esfera cerrada, donde lo que uno *no es, es* algo determinado. —Aun más, en la continuidad absolutamente fluida del concepto y de sus determinaciones el *no es* de inmediato algo positivo, y *la negación* no es sólo determinación, sino que está acogida en la universalidad, y puesta como idéntica con ésta. Por consiguiente lo no-universal es de inmediato lo *particular.*

2. Puesto que la negación atañe a la relación del juicio, y el *juicio negativo* está considerado todavía como tal, *ante todo es todavía un juicio;* se tiene así la conexión entre sujeto *y* predicado, o sea entre individualidad y universalidad, y su relación que es la *forma* del juicio. El sujeto, como lo inmediato que se halla en la base, queda sin ser tocado por la negación; conserva así su determinación, que es la de tener un predicado, o sea su relación con la universalidad. Por lo tanto, lo que se halla negado, no es la universalidad en general en el predicado, sino la abstracción o determinación de éste, que, frente a aquella universalidad, aparecía como un *contenido.* —Así que el juicio negativo no es la negación total; la esfera universal, que contiene el predicado, subsiste todavía; la relación' del sujeto con el predicado, por ende, es todavía esencialmente positiva; la *determinación* que queda aún del predicado es igualmente una *relación.* —Cuando, por ejemplo, se dice: La rosa *no* es roja, con esto se niega solamente la *determinación* del predicado, y se la separa de la universalidad que igualmente le compete; la esfera

universal, el *color*, queda conservada; si la rosa no es roja, con esto se admite que tiene un color, otro color; según esta esfera universal, el juicio es aún positivo.

El individuo es un particular –esta forma positiva del juicio negativo expresa de inmediato lo siguiente: lo particular contiene la universalidad. Expresa, además, también que el predicado no es sólo un universal, sino también un determinado. La forma negativa contiene la misma cosa; en efecto, dado que, por ejemplo, la rosa no es ciertamente roja, no sólo debe conservar la esfera universal del color como predicado, sino que debe tener también *algún otro color determinado.* Solamente la determinación *singular* del rojo está, por ende, eliminada, y no sólo ha sido mantenida la esfera universal, sino que se ha conservado también la determinación; pero convertida en una determinación *indeterminada*, universal, y con esto convertida en *particularidad.*

3. La *particularidad*, que ha resultado ser la determinación positiva del juicio negativo, es lo que media entre la individualidad y la universalidad; así el juicio negativo es ahora en general el que media, y lleva al tercer paso, el de la *reflexión del juicio de existencia en* sí *mismo.* Según su significado objetivo, éste es sólo el 'momento del cambio de los accidentes, o bien, el cambio, en la existencia, de las propiedades particulares de lo concreto. Por medio de este cambio surge la completa determinación del predicado, o sea lo *concreto* como puesto.

El individuo es un particular, según la expresión positiva del juicio negativo. Sin embargo, el individuo al mismo tiempo *no* es un particular; en efecto la particularidad tiene mayor extensión que la Individualidad; es, por ende, un predicado, que no corresponde al sujeto, y en el que por ende éste todavía no tiene su verdad. El *individuo* es *sólo un individuo*, es la negatividad que no se refiere a un otro, sea de manera positiva o negativa, sino solamente a sí misma. La rosa no es *cualquier* cosa colorida, sino que tiene sólo el color determinado, que es el color de la rosa. El individuo no es un determinado indeterminado, sino lo determinado determinado.

A partir de esta forma positiva del juicio negativo, esta negación suya aparece de nuevo sólo como una *primera* negación. Pero no lo es. Más bien el juicio negativo es ya, en sí y por sí, la segunda negación, o sea la negación de la negación, y lo que él es en sí y por sí, tiene que ser puesto. Es decir, él *niega* la *determinación* del predicado del juicio positivo, su universalidad *abstracta*, o bien, si se la considera como contenido, la calidad singular que contiene, procedente del sujeto. Pero la negación de la determinación es ya la segunda negación, es decir, el infinito retorno de la individualidad a sí misma. Por lo tanto se ha efectuado con esto el *restablecimiento* de la totalidad concreta del sujeto, o más bien ahora solamente él está *puesto* como individuo, puesto que, por medio de la negación y la eliminación de aquélla [totalidad], ha sido mediado consigo mismo. Por su parte el predicado ha traspasado así de la primera universalidad a la absoluta determinación, y se ha igualado con el sujeto. Por lo tanto, el juicio reza: *lo individual es individual.* –De otro lado, puesto que el sujeto tenía que ser considerado igualmente cómo *universal*, y puesto que. en el juicio negativo, el

predicado, que, frente a aquella determinación del sujeto, es lo individual, se *amplió* en la *particularidad,* y como ahora, además, la negación de esta *determinación* es también la *purificación* de la universalidad, contenida en el juicio, el juicio suena también así: *Lo universal* es lo *universal.*

En estos dos juicios, que antes habían resultado por reflexión extrínseca, el predicado se halla ya expresado en su positividad. Pero en primer lugar la negación del juicio negativo mismo tiene eme aparecer en forma de un juicio negativo. Se evidenció que en éste había quedado aún una *relación positiva* del sujeto con el predicado, y la *esfera universal* de este último. El predicado por lo tanto contenía de este lado una universalidad más ajena a la limitación que el juicio positivo, y por consiguiente tiene que ser negado aún más; decididamente por el sujeto como Individual. De esta manera, *toda la extensión* del predicado queda negada y no hay ya ninguna relación positiva entre éste y el sujeto. Este es el *juicio infinito.*

c) El juicio infinito.

El juicio negativo tiene tan poco de verdadero juicio como el juicio positivo. Sin embargo, el juicio infinito, que tiene que ser la verdad del negativo, es, según su expresión negativa, el juicio *infinito negativo,* un juicio donde también la forma del juicio se halla eliminada. —Pero éste es un *juicio contradictorio.* Tiene que ser un *juicio,* y, por ende, tiene - que contener una relación entre sujeto y predicado; pero semejante relación, *al mismo tiempo, no* debe hallarse en él. --El nombre del juicio infinito suele ser citado, en realidad, en las lógicas corrientes, pero sin que se aclare mejor, qué .hay que pensar de él. Es fácil conseguir ejemplos de juicios infinitos negativos, mientras se vinculen negativamente, corno sujeto y predicado, ciertas determinaciones de las cuales una no sólo no contenga la determinación de la otra, sino tampoco su esfera universal; así, por ejemplo: El espíritu no es rojo, amarillo, etc., no es ácido, alcalino, etc.; la rosa no es un elefante; el intelecto no es una mesa, y otros por el estilo. —Estos juicios son *correctos* o sea *verdaderos,* como se los llama; pero, a pesar de esta verdad, son absurdos y tontos. —O, mejor dicho, *no son juicios.* —Un ejemplo más real del juicio infinito, es la *mala* acción. En un pleito *civil,* algo queda negado sólo como propiedad de la otra parte, así que, empero, se concede que tendría que ser suyo, si tuviera derecho sobre él; y se lo reclama sólo desde el punto de vista del derecho; en tal juicio negativo la esfera universal, es decir, el derecho, queda, por ende, reconocida y conservada. Sin embargo, el *crimen* es el juicio *infinito,* que niega no sólo el derecho *particular,* sino al mismo tiempo también la esfera universal, es decir, el *derecho como derecho.* Es cierto que el crimen tiene su *exactitud* en el hecho de ser una acción real; pero, como ésta se refiere de manera del todo negativa a la moralidad que constituye su esfera universal, es así una acción contradictoria.

Lo *positivo* del juicio infinito, de la negación de la negación, es la *reflexión de la individualidad* en sí misma, por cuyo medio solamente ella queda puesta corno

la *determinación determinada. El individuo es individuo,* era su expresión, según aquella reflexión. El sujeto, en el juicio de existencia, está corno individuo *inmediato,* y por lo tanto más bien solamente como *algo en general.* Sólo por medio de la mediación del juicio negativo y el infinito, está *puesto* como individuo.

Con esto el individuo está *puesto* como *continuándose en su predicado,* que es idéntico con él; así tampoco la universalidad está ya como universalidad *inmediata,* sino como una *colección* de diferentes. El juicio infinito positivo reza también: *Lo universal es universal,* y así éste también está puesto como el retorno a sí mismo.

Por esta reflexión de las determinaciones del juicio en sí, el juicio ahora se ha eliminado; en el juicio infinito negativo, la diferencia, por decirlo así, es *demasiado grande,* para que el juicio permanezca siendo aún un juicio; sujeto y predicado no tienen en absoluto ninguna relación positiva entre ellos; al contrario, en el juicio infinito positivo hay sólo identidad, y a causa de la falta completa de diferencia, no existe más juicio.

Con más exactitud, el *juicio de existencia* es aquél que se ha eliminado; queda *puesto* así lo que contiene la *cópula* del juicio, es decir, que los extremos cualitativos quedan eliminados en esta su identidad. Pero, puesto que esta unidad es el concepto, queda también de inmediato dividida nuevamente en sus extremos, y se halla como un juicio, cuyas determinaciones, empero, ya no son inmediatas, sino como reflejada en sí. El *juicio de existencia* ha traspasado al *juicio de reflexión.*

B. EL JUICIO DE REFLEXIÓN

El sujeto, en el juicio surgido ahora, es un individuo como tal, y al mismo tiempo lo universal no es más una universalidad *abstracta,* o una *propiedad singular,* sino que está puesto como un universal, que se ha reunido como en uno solo por medio de la relación de los diferentes, o bien, considerado en general según el contenido de diferentes determinaciones, es el sumarse de múltiples propiedades y existencias. —Si hay que dar ejemplos de predicados del juicio reflexivo, éstos deben ser de otra especie que aquéllos de los juicios de la existencia. Sólo en el juicio reflexivo se halla propiamente un *contenido determinado,* es decir, un contenido en general; en efecto, éste representa la determinación formal reflejada en la identidad, como diferente de la forma, puesto que ésta es una determinación diferente —tal cual es, todavía, como juicio. En el juicio de existencia el contenido es solo un contenido inmediato, o abstracto, indeterminado. —Como ejemplos de juicios reflexivos pueden, por ende, servir los siguientes: El hombre es *mortal,* las cosas son *perecederas,* este objeto es *útil, nocivo;* la *dureza,* la *elasticidad* de los cuerpos, la *beatitud,* etc., se hallan entre estos peculiares predicados. Ellos expresan una esencialidad, que,

empero, es una determinación en la *relación,* o bien una universalidad *comprensiva.* Esta *universalidad,* que se determinará de manera ulterior en el movimiento del juicio reflexivo, es todavía diferente de la *universalidad del concepto* como tal; en realidad no es más la universalidad abstracta del juicio cualitativo; pero conserva todavía la relación con lo inmediato, de donde deriva, y lo tiene en su fundamento para su negatividad. —El concepto determina la existencia, en primer lugar como *determinaciones de relación* y como continuidades de éstas en las diferentes multiplicidades de la existencia —de manera que lo verdadero universal es, sin duda, su esencia interior, pero *en la apariencia,* y esta naturaleza relativa, o también su *característica,* no es todavía lo existente en sí y por sí de aquéllas.

Puede parecer cosa obvia el determinar el juicio reflexivo como juicio de *cantidad,* tal como también el juicio de existencia fue determinado a la vez como el juicio *cualitativo.* Pero, como en éste la *inmediación* no era sólo la inmediación *existente,* sino esencialmente también la mediada *y abstracta,* así también aquí aquella inmediación eliminada no es sólo la cualidad eliminada, y del mismo modo no es pura *cantidad.* Más bien así como la calidad es la inmediación más extrínseca, de la misma manera ésta es la *determinación más extrínseca* que pertenezca a la mediación.

Hay todavía que hacer una observación acerca de la *determinación* tal como aparece en el juicio reflexivo considerado en su movimiento, es decir, que en el juicio de existencia el *movimiento* de la misma determinación se mostraba en el *predicado,* porque este juicio se hallaba en la determinación de la inmediación, y por consiguiente el sujeto aparecía como lo que era el fundamento. Por lo mismo en el juicio reflexivo el movimiento progresivo del determinar se efectúa *en el sujeto,* porque este juicio tiene como su determinación el *ser-en-sí reflejado.* Por consiguiente aquí lo esencial es *lo universal* o sea el predicado; éste constituye, por ende, *el fundamento,* con respecto al cual el sujeto tiene que ser medido y determinado de manera correspondiente a aquél. —Sin embargo también el predicado consigue, por medio del ulterior desarrollo progresivo de la forma del sujeto, una ulterior determinación; pero la consigue *de modo indirecto;* mientras la otra, al contrario, se presenta, por la razón expuesta, como determinación progresiva *directa.*

Por lo que se refiere al significado objetivo del juicio, el individuo, por medio de su universalidad, penetra en la existencia; pero como en una determinación de relación esencial, de una esencialidad que se mantiene a través de la multiplicidad del fenómeno. El sujeto *debe* ser lo determinado en sí y por sí; esta determinación la tiene en su predicado Por otro lado, el individuo está reflejado en este predicado suyo, que es su esencia universal; por lo tanto el sujeto es lo existente y lo aparente. El predicado, en este juicio, no *inhiere* más en el sujeto; es más bien lo *existente en sí,* bajo el cual está *subsumido* aquel individuo como un accidental. Si los juicios de la existencia pueden también ser determinados como *juicios de la inherencia,* entonces los juicios de la reflexión son más bien *juicios de la subsunción.*

a) El juicio singular.

El juicio inmediato de la reflexión es ahora de nuevo: *lo individual es universal;* pero con sujeto y predicado entendidos en el significado mencionado. Por consiguiente este juicio puede ser expresado con más exactitud en la siguiente forma: *Esto es un universal esencial.*

Pero un "esto" no es un universal esencial. Aquel juicio, que según su forma universal es positivo en general, tiene que ser entendido de modo negativo. Sin embargo, como el juicio de la reflexión no es puramente un juicio positivo, la negación no concierne directamente al predicado, que no es inherente, sino que es lo *existente en sí.* Más bien, el sujeto es lo que cambia y lo que tiene que ser determinado. Por consiguiente, el juicio negativo, aquí, tiene que ser comprendido de la manera siguiente: *No es un esto* que es un universal de la reflexión; un tal *en-sí* tiene una existencia más universal de la que tiene solamente en un *esto.* El juicio singular, por lo tanto, tiene su próxima verdad en el juicio *particular*.

b) El juicio particular.

La no-individualidad del sujeto que tiene que ser puesta en lugar de su singularidad en el primer juicio reflexivo, es la *particularidad.* Pero la individualidad, en el juicio reflexivo, está determinada como *individualidad esencial;* por consiguiente la particularidad no puede ser una determinación *simple, abstracta,* donde el individuo estaría eliminado y lo existente habría perecido, sino que tiene que estar sólo como una ampliación del individuo en la reflexión extrínseca; por consiguiente el sujeto es: *Algunos estos,* o sea una *particular multitud de individuos.*

Este juicio: *Algunos individuos son un universal de la reflexión,* aparece a primera vista como un juicio positivo; pero es también negativo. En efecto, *alguno* contiene la universalidad; según ésta puede ser considerado como *comprensivo;* pero, a la vez, siendo particularidad, no es adecuado a la universalidad. La determinación *negativa,* que el sujeto ha adquirido por medio del traspaso del juicio singular, es, como ya se mostró, también determinación de la relación, es decir, de la cópula. —En el juicio: *algunos* hombres son felices, está ínsita la *consecuencia inmediata: algunos* hombres *no* son felices. Si *algunas* cosas son útiles, entonces, precisamente por esto, *algunas* cosas *no* son útiles. El juicio positivo y el negativo ya no caen uno fuera del otro, sino que el juicio particular contiene de modo inmediato a ambos al mismo tiempo, precisamente porque es un juicio reflexivo. —Pero el juicio particular es *indeterminado* precisamente por esto.

Si consideramos luego, en el ejemplo de un tal juicio, el sujeto: *algunos hombres, animales,* etc., veremos que, además de la determinación particular de forma: *algunos,* contiene también la determinación de contenido: *hombre,* etc. E'

Meto del juicio singular podría ser: *Este hombre;* una singularidad que pertenece precisamente al mostrar extrínseco; por consiguiente tiene más bien que decirse, por ejemplo, *Cayo.* Pero el sujeto del juicio particular ya no puede ser *algunos Cayos,* pues Cayo tiene que ser un individuo como tal. Por consiguiente a la expresión *algunos* se le añade un contenido más universal, por ejemplo *hombres, animales,* etc. Esto no es sólo un contenido empírico, sino u- contenido determinado por la forma del juicio; es precisamente un *unive*[r]*sal,* porque este *algunos* contiene la universalidad, y ésta tiene al mismo tiempo que estar separada de los individuos, pues la individualidad reflejada se halla en su base. Con más exactitud, ella es también la *naturaleza universal,* o sea el *género* hombre, animal —es aquella universalidad, que es el resultado del juicio reflexivo, pero *anticipada;* así como también el juicio positivo, por cuanto tiene al *individuo* como sujeto, anticipaba la determinación, que es resultado del juicio de la existencia.

El sujeto, que contiene los individuos, su relación con la particularidad y la naturaleza universal, está, por lo tanto, a puesto como la totalidad de las determinaciones del concepto. Sin embargo, esta consideración, en realidad, es una consideración extrínseca. Lo que en el sujeto está ante todo ya puesto en *relación* recíproca por medio de su forma, es la *ampliación* del *esto* a particularidad; pero, esta generalización no le resulta adecuada; *esto* es algo totalmente determinado, mientras *algunos estos* es indeterminado. La ampliación tiene que competer al *esto,* es decir, tiene que ser correspondiente a él, *totalmente determinada;* una tal ampliación es la totalidad, o en primer lugar, la *universalidad* en general.

Esta universalidad tiene por base el *esto,* pues aquí el individuo es lo reflejado en sí; sus ulteriores determinaciones, por consiguiente, se deslizan *de modo extrínseco* sobre él, y como la particularidad se determinó por este motivo como *algunos,* así la universalidad, que el sujeto ha logrado, es *totalidad, y* el juicio particular ha traspasado al juicio *universal.*

c) El juicio universal.

La universalidad, tal como se halla en el sujeto del juicio universal, es la universalidad externa de la reflexión, es decir, la *totalidad. Todos* existen corno *individuos*[4]; el individuo allí queda sin alteración. Esta universalidad, por ende, es sólo una *colección* de los individuos que subsisten por sí; es una *comunidad,* que les compete sólo en la *comparación.* Esta comunidad suele ante todo ofrecerse a la *representación* subjetiva, cuando se habla de universalidad. Como primera

---

[4] "Alle sind als Einzelne" (edición Lasson). El traductor italiano prefiere el texto de la edición de 1841: "Alle sind alle Einzelne" *(todos son* todos los individuos); pero el texto de Lasson pone de relieve con mayor evidencia que al decir *todos,* estos todos son considerados con el carácter de *individuo* que pertenece a cada uno de ellos. [*N. del* T.]

razón, por la cual una determinación tenga que ser considerada como universal, se alega ésta: que ella *conviene a los muchos.* —También en el *análisis* se vislumbra principalmente este concepto de universalidad, puesto que, por ejemplo, el desarrollo de una función en un *polinomio* se considera como algo *más universal* que el desarrollo de la misma función en un *binomio,* porque el *polinomio* representa un *número mayor de individualidades* que el *binomio.* La pretensión de que la función estuviera expuesta en su universalidad, exigiría precisamente un *pantonomio,* es decir, la infinitud agotada; pero aquí surge por sí mismo el límite a tal pretensión, y la representación de una *infinita* multitud tiene que conformarse con el *deber ser* de ella, y por consiguiente también con un *polinomio.* Sin embargo, en realidad, el binomio ya es el pantonomio, en los casos donde el *método* o la *regla* concierne sólo a la dependencia de un miembro con respecto a otro, y donde la dependencia de varios miembros con respecto a los que les preceden no se particulariza, sino que, como base, queda una única y la misma función. El *método* o *regla* tiene que considerarse como lo verdadero *universal;* en la prosecución del desarrollo o en el desarrollo de un polinomio la regla se halla solamente *repetida;* de modo que, por vía de la aumentada multiplicidad de los miembros, no logra nada en universalidad. Ya se habló antes de la falsa infinitud y de sus ilusiones; la universalidad del concepto es el *más allá alcanzado;* aquella infinitud queda afectada por el más allá como por algo inalcanzable, al quedar como un puro *progresar* al infinito. Si en la universalidad se vislumbra sólo la *totalidad,* es decir, una universalidad, que tiene que ser agotada en los individuos como individuos, entonces esto representa una recaída en aquella infinitud equivocada; o también se considera solamente la *multiplicidad* como totalidad. Sin embargo, la multiplicidad, por grande que sea, queda absoluta y solamente particularidad, y no es totalidad. —Pero en esto la mente vislumbra oscuramente también la universalidad que existe en sí y por sí, la universalidad del *concepto;* es el concepto el que la empuja con violencia más allá de la individualidad persistente, a la que se atiene la representación, y la lleva hacia fuera, allende lo extrínseco de la reflexión de aquélla, y le sustituye la reunión de todos *como totalidad*[5] , o más bien como el categórico ser-en-sí y por-sí.

Esto se evidencia también en la reunión de todos, que en general es la *empírica* universalidad. Puesto que lo individual está presupuesto como un inmediato, y, por ende, como *hallado* y *recibido* de modo extrínseco, la reflexión, que lo recoge en la reunión de todos, le queda igualmente extrínseca. Sin embargo, por el hecho de que lo individual, corno *esto,* es en absoluto indiferente frente a esta reflexión, la universalidad y semejante individual no pueden conglutinarse en una unidad. La totalidad empírica *queda,* por tanto, como una *tarea,* como un *deber ser,* que no puede ser representado así como un ser. Una

---

[5] "Die Allheit als Totalitát"— donde *Allheit* es la reunión de todos como multiplicidad, mientras *Totalitat* es su unificación en una única realidad total. [*N. del T.]*

proposición empírica universal —pues se establecen también proposiciones de este tipo— reposa ahora sobre la tácita convención de que, cuando no se puede alegar ninguna *instancia* contraria, la *pluralidad* de los casos tiene que valer como *totalidad,* o sea que la totalidad *subjetiva,* es decir, la de los casos *que han llegado a nuestro conocimiento,* puede ser considerada como una totalidad *objetiva.*

Ahora, al examinar más de cerca el *juicio universal,* en que estamos, vemos que el sujeto que, como ya se observó, contiene *como presupuesta* la universalidad que existe en sí y por sí, la contiene ahora en él también como *puesta. "Todos los hombres",* expresa ante todo el *género* hombre; *en segundo lugar* expresa este género en su desmembración; pero de manera tal, que los individuos al mismo tiempo quedan ampliados a la universalidad del género; en cambio, la universalidad, por medio de esta vinculación con la individualidad, queda totalmente determinada tanto como la individualidad; por esto la universalidad *puesta* se ha convertido en *igual* a la *presupuesta.*

Pero en realidad no hay que tener en cuenta con anticipación lo que ha sido *presupuesto,* sino que hay que considerar por sí el resultado en su determinación formal. —La individualidad, habiéndose ampliado a totalidad, está *puesta* como negatividad, que es relación idéntica consigo misma. Con esto no ha permanecido como aquella primera individualidad, como por ejemplo la de un Cayo, sino que constituye la determinación idéntica con la universalidad, o sea el absoluto ser-determinado de lo universal. —Aquella *primera* individualidad del juicio singular no era la individualidad *inmediata* del juicio positivo, sino que había surgido por medio del movimiento dialéctico del juicio de existencia en general; ya estaba determinada para ser la *identidad negativa de* las determinaciones de aquel juicio. Ésta es la verdadera presuposición en el juicio reflexivo; frente al poner que se desliza sobre éste, aquella *primera* determinación de la individualidad era él *en-sí* de la misma. Lo que, así, ella es *en sí,* ahora está *puesto* por medio del movimiento del juicio reflexivo, es decir, la individualidad como relación idéntica de lo determinado consigo mismo. Por medio de esto aquella *reflexión,* que amplía la individualidad a totalidad, es una reflexión que no le queda extrínseca, sino que solamente se pone *por sí,* lo que va es *en sí.*

Así, en verdad el resultado es la *universalidad objetiva.* Por lo tanto el sujeto se ha despojado de la determinación formal del juicio reflexivo, que partía del *esto,* y llegaba a través de los *algunos* a la *totalidad.* En lugar de: *todos los hombres,* ahora hay que decir: *El hombre.*

La universalidad, que ha surgido por este medio, es el *género,* la universalidad, que en ella misma es un concreto. El género no *inhiere* en el sujeto, o sea no es una propiedad singular, y en general no es propiedad de aquel; el género contiene disuelta cada determinación aislada en su pureza sustancial. --Por esto, porque está puesto como esta identidad negativa consigo mismo el género es esencialmente sujeto; pero no está más *subsumido* en su predicado. Con esto cambia ahora en general la naturaleza del juicio reflexivo.

Este juicio era esencialmente juicio de *subsunción.* El predicado estaba determinado corno lo universal *existente en sí,* frente al sujeto; según su contenido podía ser considerado ya corno una determinación esencial de relación, ya también como una nota característica —una determinación según la cual el sujeto es solamente una *apariencia* esencial. Pero, determinado como *universalidad objetiva,* cesa de estar subsumido bajo una tal determinación de relación, o bajo una tal reflexión colectiva; un predicado semejante, frente a esta universalidad, es más bien un particular. De este modo, la relación de sujeto y predicado se ha trastrocado, y el juicio, por lo tanto, se ha eliminado.

Esta eliminación del juicio coincide con aquello en que se convierte la *determinación de la cópula,* que todavía tenemos que considerar; la eliminación de las determinaciones del juicio y su traspaso a la cópula son la misma cosa. — En efecto, cuando el sujeto se ha elevado a la universalidad, en esta determinación se ha puesto igual al predicado, que, como universalidad reflejada, comprende en sí también la particularidad; por consiguiente, sujeto y predicado son idénticos, es decir, han coincidido en la *cópula.* Esta identidad es el género, o sea la naturaleza de una cosa, en sí y por sí. Dado pues, que esta identidad se divide de nuevo en un juicio, es la *naturaleza interna* aquélla por cuyo medio el sujeto y el predicado se refieren uno al otro, y ésta es una relación de *necesidad,* en la que aquellas determinaciones del juicio son sólo diferencias inesenciales. "Lo *que compete a todos los individuos de un género, compete por su naturaleza al género "* —es una consecuencia inmediata y la expresión de lo que antes se ha mostrado, es decir, que el sujeto (por ejemplo, *todos los hombres)* se desprende de su determinación de forma, y en su lugar hay que decir: *El hombre.* —Esta vinculación, que existe en sí y por sí, constituye la base de un nuevo juicio: *el juicio de necesidad.*

C. EL JUICIO DE NECESIDAD

La determinación alcanzada por la universalidad en su desarrollo, es, como ya se ha mostrado, la *universalidad existente en sí y* por *sí,* o sea la *universalidad objetiva,* a la cual en la esfera de la esencia corresponde la *sustancialidad.* Se distingue de ésta porque pertenece al *concepto* y por lo tanto no es sólo la necesidad *interna,* sino también la necesidad *puesta* de sus determinaciones, o también porque la *diferencia* le es inmanente, mientras en cambio la sustancia tiene su diferencia sólo en sus accidentes, y no la tiene en sí misma corno principio.

Ahora esta universalidad objetiva está *puesta* en el juicio, y así, *en primer lugar* está puesta con esta determinación esencial suya como inmanente a ella; *en segundo lugar,* como diferente de ella como *particularidad,* de la que aquella universalidad constituye la base sustancial. De esta manera está determinada como *género y especie.*

a) El juicio categórico.

El género se divide o se descompone esencialmente en *especies;* es género sólo por cuanto comprende en sí las especies; y la especie es tal sólo por cuanto de un lado existe en los individuos, y de otro lado representa una universalidad superior en el género. —Ahora el *juicio categórico* tiene como predicado una universalidad tal que el sujeto tiene en este predicado su naturaleza *inmanente.* Pero el mismo juicio es el primer juicio, o el juicio *inmediato* de necesidad; por consiguiente es la determinación del sujeto, por cuyo medio éste es un particular o un individuo, frente al género o la especie, puesto que pertenece a la inmediación de la existencia exterior. —Sin embargo. la universalidad objetiva tiene también sólo aquí su *inmediata* particularización; por lo tanto, por un lado es ella misma una universalidad determinada, frente a la cual hay géneros superiores; por otro lado no es propiamente la universalidad próxima, es decir, su determinación no es propiamente el principio de la particularidad específica del sujeto. Pero lo que es *necesario* en esto, es la *identidad sustancial* del sujeto y el predicado, frente a la cual lo propio, por cuyo medio aquél se distingue de éste, existe sólo como un ser-puesto inesencial, o también es solamente un nombre. El sujeto está reflejado en su predicado en su ser-en-sí y por-sí. —Un predicado semejante no tendría que ser colocado en la misma clase de los predicados de los juicios considerados hasta aquí. Si por ejemplo, se pusieran juntos en una misma clase los juicios:

La rosa es roja
La rosa es una planta
o bien:
Este anillo es amarillo,
es oro,

y se considerara una propiedad tan exterior como el color de una flor como un predicado igual al de su naturaleza vegetal, se pasa por alto una diferencia, que tendría que ser evidente a cualquier inteligencia mediocre. —El juicio categórico, por ende, tiene que ser distinto en absoluto de los juicios positivo y negativo; en éstos lo que se afirma con respecto al sujeto, es un contenido *singular* y *accidental,* en aquél es la totalidad de la forma reflejada en sí. Por consiguiente la *cópula* tiene en este juicio el significado de la *necesidad;* en los otros juicios tiene sólo el significado del *ser* abstracto, inmediato.

La *determinación* del sujeto, por cuyo medio éste es un *particular,* frente al predicado, es todavía primeramente algo *accidental;* sujeto y predicado no están mutuamente relacionados de un modo necesario por vía de la *forma* o la *determinación;* por consiguiente la necesidad existe todavía como *interior.* —Pero el sujeto es sujeto sólo como *particular,* y puesto que tiene una universalidad objetiva, debe tenerla esencialmente según aquella primera determinación que es sólo inmediata. Lo universal objetivo, dado que *se*

determina, es decir, se pone en el juicio, está esencialmente en la misma relación con esta *determinación* que se ha separado de él, con esta determinación como tal; es decir, que ésta, esencialmente, no tiene que ser puesta como puramente accidental. El juicio categórico corresponde a su universalidad objetiva sólo por esta *necesidad* de su ser inmediato, y de esta manera ha traspasado al *juicio hipotético.*

b) El juicio hipotético.

Si A existe, entonces B existe; es decir *el ser de A no es su propio ser, sino el ser de otro, esto es, de B.* Lo que está puesto en este juicio, es la *conexión necesaria* de determinaciones inmediatas, que en el juicio categórico todavía no está puesta. —Hay aquí *dos* existencias inmediatas, o extrínsecamente accidentales, de las que en el juicio categórico, al comienzo, hay una solamente, es decir, el sujeto; pero, al ser una extrínseca respecto a la otra, de inmediato la otra es también extrínseca respecto a la primera. —De acuerdo con esta inmediación, el *contenido* de ambos términos es todavía un contenido indiferente recíprocamente; este juicio, por consiguiente, es ante todo una proposición de forma vacua. Ahora, en realidad la inmediación es *en primer lugar,* como inmediación, un *ser* concreto, independiente; pero, *en segundo lugar,* su relación es lo esencial. Aquel ser, por ende, está también como pura *posibilidad;* el juicio hipotético no implica *que A exista,* o que B *exista,* sino solamente que si uno existe, *entonces* existe también el otro; solamente la conexión de los extremos está puesta como existente, no los extremos mismos. Más bien, en esta necesidad, cada uno está puesto como siendo a la vez el *ser de un otro.* —El principio de identidad afirma: A es solamente A y no es B; y B es solamente B y no es A. Al contrario, en el juicio hipotético el ser de las cosas finitas está puesto según su verdad formal, por medio del concepto, de manera que lo finito es su propio ser, pero al mismo tiempo no es su ser, sino el ser de un otro. En la esfera del ser, lo finito se *modifica,* se transforma ya en un otro; en la esfera de la esencia es *fenómeno,* y está puesto de manera que el ser consiste en que un otro *aparece* en él, y la *necesidad* es la relación *intrínseca,* que todavía no está puesta como tal. Sin embargo el concepto es lo siguiente, que esta identidad está *puesta,* y que lo existente no es la identidad abstracta consigo misma, sino la identidad *concreta,* y que de inmediato es en él mismo el ser de un otro.

El juicio hipotético puede ser considerado con mayor determinación, por medio de las relaciones reflexivas, como relación de *razón* y *consecuencia, condición* y *condicionado, causalidad,* etc. Como en el juicio categórico la sustancialidad se hallaba en su forma de concepto, así en el juicio hipotético se halla en tal forma la conexión de la causalidad. Esta relación y las otras, están todas subordinadas a él; pero aquí ya no se hallan como relaciones de *términos independientes,* sino que todos estos términos se hallan esencialmente sólo como momentos de una y la misma identidad. Sin embargo, en este juicio, estos momentos no son opuestos según las determinaciones del concepto como

individual o particular, y universal, sino sólo todavía como *momentos en general.* El juicio hipotético, por lo tanto, tiene más bien la configuración de una proposición; como el juicio particular tiene un contenido indeterminado, así el hipotético tiene una forma indeterminada, porque su contenido no se comporta todavía según la determinación de sujeto y predicado. —Sin embargo, *en sí,* el ser, siendo el ser del otro, es precisamente por esto *unidad de sí mismo y del otro,* y es así *universalidad;* con eso justamente es al mismo tiempo sólo un particular, pues está determinado y en su determinación no es algo que se relacione sólo consigo mismo. Pero no está puesta la *simple particularidad abstracta* sino que por vía de la *inmediación,* que las *determinaciones poseen,* sus momentos están como diferentes; al mismo tiempo, por la unidad de estos momentos, que constituye su relación, la particularidad está también como su totalidad.

Por consiguiente, lo que en realidad está puesto en este juicio, es la universalidad como identidad concreta del concepto, cuyas determinaciones no tienen ninguna subsistencia por sí, sino que son únicamente particularidades puestas en ella. Así el juicio es el *juicio disyuntivo.*

c) El juicio disyuntivo.

En el juicio categórico el concepto está como una universalidad objetiva y una individualidad extrínseca. En el juicio hipotético, el concepto se muestra en esta exterioridad en su identidad negativa; por medio de ésta sus momentos adquieren la determinación que ahora está puesta en el juicio disyuntivo, determinación que en el primer juicio ellos tienen de inmediato. Por consiguiente el juicio disyuntivo es la universalidad objetiva, puesta al mismo tiempo en unión con la forma. Contiene, pues, *en primer lugar,* la universalidad concreta, o sea el género en forma *simple,* como sujeto; *en segundo lugar* contiene *la misma* universalidad, pero como totalidad de sus diferentes determinaciones. *A* es *B* o es C. Ésta es la *necesidad del concepto,* donde *en primer lugar* esta "mismidad" de los dos extremos constituye una misma extensión, un mismo contenido y una misma universalidad; *en segundo lugar* los dos extremos son diferentes según la forma de las determinaciones conceptuales, pero de manera tal, que, a causa de aquella identidad, ésta existe como *pura forma.* En tercer lugar aparece por eso la universalidad idéntica objetiva como lo reflejado en sí frente a la forma inesencial, aparece como *contenido,* que, empero, tiene en sí mismo la determinación de la forma, una vez como simple determinación del *género,* otra vez precisamente esta misma determinación como desarrollada en su diferencia, —y de tal manera es la particularidad de las *especies* y su *totalidad,* es decir, la universalidad del género. —La particularidad en su desarrollo constituye el *predicado,* porque ella es lo más *universal,* puesto que contiene toda la esfera universal del sujeto, pero la contiene también en la descomposición de la particularización.

Si se considera más detenidamente esta particularización, se ve que, en *primer lugar,* el género constituye la universalidad sustancial de las especies; por

consiguiente el sujeto es *tanto B como* C; este *tanto-como* designa la identidad *positiva* de lo particular con lo universal. Este universal objetivo se conserva perfectamente en su particularidad. *En segundo lugar,* las especies *se excluyen recíprocamente: A* es *B* o es C; en efecto las especies son la *diferencia determinada* de la esfera universal. Este *o . . . o* es la relación *negativa* de ellas. Sin embargo, en ésta las especies son tan idénticas como en aquella esfera universal; el género es la *unidad* de ellas consideradas como particulares determinados. Sí el género fuera una universalidad abstracta, como en los juicios de la existencia, entonces las especies tendrían también que ser consideradas sólo como *diferentes,* y como indiferentes recíprocamente; pero el género no es aquella universalidad extrínseca, surgida sólo por *comparación* y *abandono,* sino la universalidad inmanente y concreta de las especies. Un juicio empírico disyuntivo no tiene necesidad; *A* es *B,* o es *C,* o es *D,* etc. porque las especies *B,* C, *D,* etc. se hallaron *ya existentes;* en sentido propio no se puede por lo tanto expresar ningún o....o; pues la enumeración de tales especies constituye sólo una plenitud subjetiva; *una* especie excluye por cierto cualquier *otra;* pero el *o ....o* excluye *toda otra,* e incluye en sí una esfera total. Esta totalidad tiene su *necesidad* en la unidad negativa de lo universal objetivo, que tiene resuelta en sí la individualidad, y la tiene en sí de modo inmanente, como simple *principio* de la diferencia, por cuyo medio las especies están *determinadas* y *relacionadas* mutuamente. Por el contrario, las especies empíricas tienen sus diferencias en una cierta accidentalidad, que es un principio exterior, o sea que, por eso, no es *su* principio, y por lo tanto, no es tampoco la determinación inmanente del género; por consiguiente estas especies tampoco están relacionadas entre ellas según su determinación. —Sin embargo, las especies, por medio de la *relación* de su determinación, constituyen la universalidad del predicado. —Los conceptos llamados *contrarios* y *contradictorios,* deberían en realidad hallar solamente aquí su lugar; en efecto, en el juicio disyuntivo está puesta la diferencia esencial del concepto; pero ellos tienen al mismo tiempo su verdad en lo siguiente: que lo contrario y lo contradictorio mismos son también diferentes, sea de manera contraria, sea de manera contradictoria. Son *contrarias* las especies cuando son solamente *diferentes,* es decir, por medio del género, considerado como su naturaleza objetiva, tienen un subsistir existente en sí y por sí —son *contradictorias* cuando se excluyen. Pero cada una de estas determinaciones es por sí unilateral y carece de verdad; en el o... . *o* del juicio disyuntivo su unidad está puesta como su verdad, según la cual aquel subsistir independiente es él mismo, como *universalidad concreta,* también el *principio de* la unidad negativa, por cuyo medio ellas se excluyen recíprocamente.

Por la identidad, mostrada ahora, entre el sujeto y el predicado, según la unidad negativa, el género, en el juicio disyuntivo, está determinado como género *próximo.* Esta expresión, en primer lugar indica sólo una diferencia de cantidad, es decir, de *más* o *menos* determinaciones, que un universal contiene respecto a una particularidad que está subordinada a él. De acuerdo con esto, sigue siendo accidental, sea cual sea propiamente el género próximo. Sin embargo, por cuanto

el género se considera como un universal, constituído puramente por omisión de determinaciones, no puede propiamente formar ningún juicio disyuntivo; en efecto es accidental si acaso ha quedado todavía en él la determinación que constituye el principio del o....o. El género no estaría representado en general en las especies según su *determinación,* y estas especies podrían tener solamente de manera accidental el carácter de acabadas. En el juicio categórico, el género, en primer lugar se halla frente al sujeto, sólo en esta forma abstracta, y por consiguiente no es por necesidad el género más próximo a él, y por lo tanto le es extrínseco. Pero, dado que el género está como universalidad concreta esencialmente *determinada,* ocurre que como simple determinación, es la unidad de los *momentos del concepto,* que en aquella simplicidad se hallan sólo eliminados, pero tienen su diferencia real en las especies. Por consiguiente el género es el *género próximo* de una especie, puesto que ésta tiene su diferencia específica en la determinación esencial de aquél, y las especies en general tienen su determinación diferenciada como principio en la naturaleza del género.

El lado ahora considerado constituye la identidad del sujeto y del predicado, según el lado del *ser-determinado* en general; un lado, que ha sido puesto por el juicio hipotético, cuya necesidad es una identidad de inmediatos y diferentes, y, por ende, existe esencialmente como unidad negativa. Es en general esta unidad negativa, la que separa el sujeto del predicado, y que ahora está puesta ella misma como diferente; en el sujeto como determinación *simple,* en el predicado como *totalidad.* Aquel separarse del sujeto y del predicado representa su *diferencia conceptual;* pero la *totalidad* de las *especies* en el predicado no puede propiamente ser otra. —La *determinación* recíproca de los miembros *disyuntivos* resulta, por ende, de aquí. Se reduce a la diferencia del concepto, pues es sólo éste, el que se separa y manifiesta. en su determinación su unidad negativa. Además la especie aquí tiene que ser tomada en consideración solamente según su simple determinación conceptual, no según la *forma* en que, al salir de la idea, ha penetrado en una más amplia *realidad* independiente; ésta, en todo caso, es *dejada de lado* en el simple principio del género. Pero la diferenciación *esencial* tiene que ser un momento del concepto. En el juicio considerado aquí, está *puesta* ahora precisamente, por medio de la propia determinación progresiva del concepto, su disyunción, esto es lo que en el concepto se ha mostrado como su determinación existente en sí y por sí, es decir, como su diferenciación en conceptos determinados. —Por el hecho de que ahora el concepto es lo universal, es decir, la totalidad, tanto positiva como negativa de lo particular, así precisamente por esto, *él mismo* es también de modo inmediato *uno de sus miembros disyuntivos;* pero *el otro* es esta universalidad resuelta en *su particularidad,* o sea la determinación del concepto *como determinación,* donde precisamente la universalidad se presenta como totalidad. —Cuando la disyunción de un género en especies no ha logrado todavía esta forma, esto es una prueba de que la disyunción no se ha elevado a la determinación del concepto, y no se ha engendrado de él. [Si uno dice El *color* es violeta, o azul índigo, o celeste, o verde, o amarillo, o anaranjado, o rojo, debe reconocerse de

inmediato, aun bajo el aspecto empírico, la mezcla y la impureza de una tal división; de este lado, examinada por sí, hay ya que llamarla bárbara. Cuando el color ha sido concebido como la *unidad concreta de* claro y oscuro, entonces este *género* tiene en sí la *determinación,* que constituye el *principio* de su particularizarse en especies. De éstas, empero, una tiene que ser el color simple en absoluto, que contiene en sí la oposición como en equilibrio, y cerrada y negada en su intensidad. Frente a este color simple tiene que presentarse la oposición de la relación de lo claro y lo oscuro, a la cual, puesto que ella se refiere a un fenómeno natural, tiene que añadírsele aún la neutralidad indiferente de la oposición. —El considerar como especies las mezclas, como el violeta o el anaranjado, y las diferencias de grados, como el azul índigo y el celeste, puede tener su fundamento sólo en un procedimiento absolutamente desconsiderado, que demuestra muy escasa reflexión incluso para el empirismo. Por otro lado, es cosa que no tiene que ser examinada aquí, cuáles formas diferentes, y aún más exactamente determinadas tenga la disyunción, según que se realice entre los elementos de la naturaleza o del espíritu.

El juicio disyuntivo tiene, en primer lugar, en su predicado, los miembros de la disyunción; pero es él mismo igualmente disyunto; su sujeto y su predicado son los miembros de la disyunción. Ellos son los momentos del concepto puestos en su determinación, pero puestos al mismo tiempo como idénticos; como *idénticos:* a) en la universalidad objetiva, que se halla en el sujeto como simple *género*, y en el predicado como esfera universal y corno totalidad de los momentos del concepto; y b) en la unidad *negativa*, en la conexión desarrollada de la necesidad, según la cual la *simple determinación* en el sujeto se ha dividido en la *diferencia de las especies,* y, precisamente en éstas es su relación esencial y lo idéntico consigo mismo.

Esta unidad, la *cópula* de este juicio, donde los extremos se han unificado por su identidad, es, por lo tanto, el concepto mismo, justamente *como puesto;* el puro juicio de la necesidad se ha elevado así a *juicio del concepto.*

D. EL JUICIO DEL CONCEPTO

Sería difícil creer que el saber pronunciar*juicios de existencia,* como: *la rosa es roja,* la nieve es blanca, etcétera, demuestre un gran poder judicativo. Los *juicios de reflexión* son más bien *proposiciones;* en el *juicio de necesidad* el objeto está sin duda en su universalidad objetiva, pero sólo en el juicio que hay que considerar ahora se halla *su relación con el concepto.* El concepto, en este juicio, está puesto como base, y dado que está en relación con el objeto, está como un *deber ser,* al que la realidad puede o no corresponder. —Por consiguiente sólo un tal juicio contiene un verdadero acto indicativo; los predicados: *bueno, malo, verdadero, hermoso, exacto,* etc. expresan que la cosa ha sido *comparada con su concepto universal, como con un deber ser* absolutamente presupuesto, y que tiene o no *coincidencia* con él.

El juicio del concepto ha sido llamado juicio de *modalidad, y* se le ha considerado como si contuviera la forma como se comporta la relación de sujeto y predicado en un *intelecto externo,* y como si se refiriera al valor de la cópula sólo *en relación con el pensamiento.* De acuerdo con esto, el juicio *problemático* consistiría en lo siguiente: que el afirmar o el negar estarían considerados como *permitidos* o *posibles,* mientras en el juicio *asertórico* serían considerados como *verdaderos,* es decir, *reales, y* en el juicio *apodíctico* el negar o afirmar serían considerados *necesarios.* --Se ve aquí fácilmente por qué, en este juicio, se está tan próximo a salir del juicio mismo, y considerar su determinación como algo puramente *subjetivo.* En efecto, aquí el concepto, lo subjetivo, es lo que surge de nuevo en el juicio, y se refiere a una realidad inmediata. Sin embargo, este subjetivo no tiene que ser confundido con la *reflexión extrínseca,* que, por cierto es también algo subjetivo, pero en otro sentido que el concepto mismo. Este, que surge de nuevo del juicio disyuntivo, es más bien el contrario de una pura *manera de ser.* Los juicios antecedentes son, en este sentido, sólo algo subjetivo, pues se fundan sobre una abstracción y una unilateralidad, en que se ha perdido el concepto. El juicio del concepto representa más bien el juicio objetivo y la verdad frente a aquéllos, precisamente porque tiene por base el concepto, en su determinación como concepto, y no una reflexión extrínseca o una *relación* con un *pensamiento* subjetivo, es decir, accidental.

En el juicio disyuntivo el concepto estaba puesto como identidad de la naturaleza universal con su particularización; por eso la relación del juicio había sido eliminada. Este *concreto* de la universalidad y de la particularización es en primer lugar un simple resultado; ahora tiene que desarrollarse aún hasta la totalidad, puesto que los momentos que contiene al comienzo han perecido en él, y todavía no se hallan uno frente al otro en una independencia determinada. —El defecto del resultado puede también ser expresado, de modo más determinado, con decir que en el juicio disyuntivo la *universalidad* objetiva se ha completado efectivamente en su *particularización;* pero la unidad negativa de esta última vuelve sólo *aquélla* y no se ha determinado todavía para ser el tercero, es decir, la *individualidad.* —Pero, cuanto el resultado mismo es la *unidad negativa,* tanto es por cierto él ya esta *individualidad;* pero así es sólo esta *única* determinación, que ahora tiene que *poner* su negatividad, dividirse en los *extremos* y de esta manera, al fin, desarrollarse hasta el *silogismo.*

La primera división de esta unidad es el juicio, en que ella está puesta una vez como sujeto, es decir, como un *individuo inmediato,* y luego como predicado, es decir, como relación determinada de sus momentos.

a) El juicio asertórico.

El juicio problemático es un juicio asertórico. El sujeto es un individuo concreto en general, el predicado lo expresa como *relación* entre su *realidad,* determinación o *constitución,* y su *concepto.* (Esta casa es *fea,* esta acción es *buena.)* Con más exactitud, este juicio contiene, pues, a) que el sujeto *debe* ser

algo; su *naturaleza universal* se ha puesto como el concepto que está por sí; b) la *particularidad* que, no sólo a causa de su inmediación, sino también a causa de su expresa diferenciación respecto a su naturaleza independiente universal, existe como *constitución* y *existencia exterior;* esta última, debido a la independencia del concepto, es por su parte también indiferente respecto a lo universal, y puede o bien no convenirle.— Esta constitución es la *individualidad,* que se halla allende la necesaria *determinación* de lo universal en el juicio disyuntivo; determinación que existe sólo como particularización de la *especie, y* como *principio* negativo del género. Por lo tanto la universalidad concreta, que ha surgido del juicio disyuntivo, se ha desdoblado en el juicio asertórico en forma de extremos a quienes falta todavía el concepto mismo, como unidad *puesta,* que los ponga en relación.

Por esto el juicio es sólo *asertórico;* su *confirmación* es una *aseveración* subjetiva. Que algo sea bueno o malo, exacto, apropiado o no, etc., tiene su conexión con un tercero extrínseco. Pero, que esta conexión se halle *puesta de modo extrínseco,* es lo mismo que decir que está solamente *en sí* o sea *de modo intrínseco.* —Si algo es bueno o malo, etc., nadie querrá opinar por eso que sea bueno solamente en la *conciencia subjetiva,* pero sea malo, quizá, en sí, o bien que bueno y malo, correcto, apropiado, etc., no sean predicados del objeto mismo. Lo puramente subjetivo de la aserción de este juicio, consiste, por lo tanto, en que la conexión *existente en sí* del sujeto y del predicado no está todavía *puesta,* o sea, lo que es lo mismo, que es sólo *extrínseca;* la cópula es todavía un *ser* inmediato, *abstracto.*

Por lo tanto, frente a la aseveración del juicio asertórico, se halla, con el mismo derecho, la aseveración opuesta. Si se afirma: esta acción es buena, entonces la afirmación contraria: esta acción es mala, tiene igual legitimidad. —O bien, considerado el asunto *en sí,* por el hecho 'de que el sujeto del juicio es un *individuo inmediato,* en esta abstracción no tiene todavía puesta *en él* la *determinación* que contendría su relación con el concepto universal; es así todavía algo accidental, tanto el que corresponda al concepto, como el que no le corresponda. Por consiguiente el juicio es esencialmente *problemático.*

b) El juicio problemático.

El juicio problemático es un juicio asertórico, el que tiene que ser entendido tanto de manera positiva como negativa. —Según este aspecto cualitativo, el juicio *particular* es también un juicio problemático; en efecto, vale tanto positiva como negativamente; —igualmente en el juicio *hipotético* el ser del sujeto y del predicado son problemáticos —y siempre según este aspecto cualitativo, está puesto que el juicio singular y el categórico son todavía algo puramente subjetivo. Pero, en el juicio problemático como tal, este poner es más inmanente que en los juicios mencionados, porque en aquél el *contenido del predicado es la relación del sujeto con el concepto;* aquí, por lo tanto, *se halla* precisamente *la determinación de lo inmediato como algo accidental.*

Ante todo aparece sólo como problemático si el predicado tiene que ser puesto en conexión con un sujeto dado o no, y la indeterminación cae, por ende, en la cópula. Para el *predicado* no puede resultar de esto ninguna determinación, pues es ya la universalidad objetiva, concreta. Por consiguiente lo problemático se refiere a la inmediación del *sujeto,* que por eso está determinada como *accidentalidad.* —Pero además no puede por eso abstraerse de la individualidad del sujeto; despojado en general de ésta, el sujeto sería sólo un universal. El predicado implica precisamente esto: que el concepto del sujeto tiene que ser puesto en relación con su individualidad. —No puede decirse: *La casa,* o *una casa* es buena, sino: *según cómo está construida.* Lo problemático del sujeto en él mismo constituye su *accidentalidad* como *momento,* la *subjetividad* de la *cosa* opuesta a su naturaleza objetiva o a su concepto, su pura *manera de ser* sea su *constitución.*

Con esto el *sujeto* mismo es distinto en su universalidad naturaleza objetiva, que es su *deber ser,* y en la particular constitución de su existencia. Por lo tanto contiene el *fundamento* de [su situación con respecto al problema] si *es así* como *debe ser*. De esta manera está puesto a la par con el predicado. —La *negatividad* de lo problemático, al estar dirigida contra la inmediación del *sujeto,* significa, por eso, sólo esta división originaria del mismo, que *en sí* está ya como unidad de lo universal y lo particular, *en estos momentos suyos;* es una división, que es el juicio mismo.

Puede todavía observarse que cada uno de *los dos* lados del sujeto, es decir, su concepto y su constitución, podría ser llamado su *subjetividad.* El *concepto* es la esencia universal de una cosa que ha vuelto en sí; es la unidad negativa de ella consigo misma; esta unidad negativa constituye la subjetividad de ella. Pero una cosa es también esencialmente *accidental, y* tiene una *constitución externa;* ésta se llama igualmente su pura subjetividad, en oposición a aquella objetividad. La cosa misma es precisamente lo siguiente: que su concepto, como unidad negativa de sí mismo, niega su universalidad, y se presenta en la exterioridad de la individualidad. —En este doble aspecto está puesto aquí el *sujeto* del juicio; los mencionados significados opuestos de la subjetividad, están, según su verdad, en uno mismo. —El significado de lo subjetivo se ha vuelto él mismo problemático, por el hecho mismo que *ha perdido* la *determinación* inmediata, que tenía en el juicio inmediato, y su *contraposición* determinada frente al *predicado.* Aquellos significados opuestos de lo subjetivo, que se presentan también en el razonamiento de la reflexión ordinaria, podrían por lo menos servir, ya por sí mismos, para llamar la atención sobre el hecho de que en *uno solo* de ellos lo subjetivo no tiene ninguna verdad. El doble significado es la manifestación de que cada uno de los significados por sí es unilateral.

Puesto así lo problemático como lo problemático de la *cosa, y* puesta así la cosa con su *constitución,* el juicio mismo ya no es problemático sino *apodíctico.*

c) El juicio apodíctico.

El sujeto del juicio apodíctico (la casa, construída así y así, es *buena;* la acción, *efectuada así y así,* es *justa)* tiene en sí, *en primer lugar* lo universal, lo que *tiene que ser; en segundo lugar* tiene su *constitución;* ésta contiene el *motivo* por el cual a *todo el sujeto* compete o no un predicado del juicio conceptual, es decir, si el sujeto corresponde o no a su concepto. Este juicio es ahora *verdaderamente* objetivo; o sea es la *verdad* del *juicio* en general. Sujeto y predicado se corresponden, y tienen el mismo contenido, y este contenido es, él mismo, la *concreta universalidad* puesta; es decir, contiene los dos momentos, lo universal objetivo o el *género,* y lo *individualizado.* Por lo tanto [tal contenido] es aquí lo universal, que es *él mismo* y se continúa en *su opuesto,* y sólo corno *unidad* con éste es universal. —Un universal tal como los predicados: bueno, apropiado, justo, etc., tiene como fundamento un *deber ser,* y contiene al mismo tiempo la *correspondencia* de la *existencia;* no es aquel deber ser o sea el género por sí, sino esta *correspondencia* la que representa la *universalidad,* que constituye el predicado del juicio apodíctico.

El *sujeto* contiene igualmente estos dos momentos en unidad *inmediata,* como *cosa.* Pero es la verdad de ella que está *quebrada* en sí, en su *deber ser* y su *ser;* éste es el *juicio absoluto sobre toda realidad.* —El hecho de que esta división originaria, que es la omnipotencia del concepto, sea también un retorno en su unidad y relación absoluta del *deber ser* y del *ser* entre ellos, convierte lo real en *una cosa;* la relación interior de ellos, es decir, esta identidad concreta, constituye el *alma* de la cosa.

El traspaso de la simplicidad inmediata de la cosa al *corresponder,* que es la relación *determinada* entre su deber ser y su ser —o sea la cópula— examinada más detenidamente ahora se muestra como presente en la particular *determinación* de la cosa. El género es lo universal *existente en sí y por sí,* que por lo tanto aparece como lo que no está relacionado; en cambio la determinación es lo que se refleja en aquella universalidad *en sí,* pero que al mismo tiempo se refleja *en un otro.* Por consiguiente el juicio tiene su *fundamento* en la constitución del sujeto, y por eso es *apodíctico.* Con esto, además, se presenta ahora la *cópula determinada* y *plena,* que antes consistía en el *es* abstracto, y ahora, en cambio, se ha desarrollado ulteriormente como *fundamento* en general. Ella está en primer lugar como determinación *inmediata* en el sujeto; pero es a la vez la *relación* con el predicado, que no tiene otro *contenido,* sino este *corresponder* mismo, o sea la relación del sujeto con la universalidad.

Así la forma del juicio ha desaparecido, primeramente, porque sujeto y predicado, en sí, son el mismo contenido; pero, en segundo lugar, porque el sujeto, por su determinación, indica más allá de sí, y se refiere al predicado. Sin embargo, también, en tercer lugar, *este referirse* ha traspasado al predicado, constituye sólo su contenido y es así la relación *puesta,* o sea el juicio mismo. De tal modo la identidad concreta del concepto, que era el *resultado* del juicio

disyuntivo, y que constituye el fundamento *interno* del juicio conceptual, está restablecida *en el todo,* mientras antes estaba solamente puesta en el predicado.

Si se observa más detenidamente el aspecto positivo de este resultado, que constituye el traspaso del juicio a otra forma, entonces, como ya vimos, el sujeto y el predicado se presentan en el juicio apodíctico cada uno como el concepto integro. —La *unidad* del concepto corno determinación, que constituye la cópula que los relaciona, es al mismo tiempo *distinta* de ellos. En primer lugar se halla sólo del otro lado del sujeto, como su *constitución inmediata.* Pero, siendo esencialmente *lo que relaciona,* no es sólo tal *constitución* inmediata, sino *lo que pasa a través* del sujeto y del predicado, y es lo *universal.* —Dado que el sujeto y el predicado tienen el mismo *con-tenido,* por aquella determinación, al contrario, está puesta la *relación de forma,* la *determinación como universal,* o sea la *particularidad.* —Así ella contiene en sí las dos determinaciones de forma de los extremos, y es la relación *determinada* del sujeto y del predicado; es la *cópula* del juicio, *acabada,* o sea *llena de contenido,* es la unidad del concepto que ha surgido nuevamente del *juicio,* donde antes se hallaba perdida en los extremos. —*Por medio de este cumplimiento de la cópula,* el juicio se ha transformado en *silogismo.*

TERCER CAPÍTULO

EL SILOGISMO

EL *silogismo* ha resuelto algo así como la reconstrucción del *concepto en el juicio, y* por eso como la unidad y verdad de ambos. El concepto como tal tiene sus momentos como eliminados en la *unidad;* en el juicio esta unidad es algo intrínseco, o, lo que es lo mismo, un extrínseco, y los momentos están, sí, relacionados, pero están puestos como *extremos independientes.* En el *silogismo* las determinaciones del concepto están como los extremos del juicio, y al mismo tiempo está puesta la *unidad* determinada de ellos.

Por lo tanto el silogismo es el concepto totalmente puesto; por consiguiente es lo *racional.* —El intelecto se halla considerado como la facultad del concepto *determinado,* que se mantiene firme *por si,* por medio de la abstracción y de la forma de la universalidad. Sin embargo, en la razón, los conceptos *determinados* están puestos en su *totalidad* y *unidad.* Por consiguiente no sólo el silogismo es racional, sino que *todo lo racional es un, silogismo.*

Desde hace mucho tiempo el hacer silogismos ha sido atribuido a la razón; pero, por otro lado, se habla de la razón en sí y por sí, de principios y leyes racionales, de tal manera que no resulta claro cómo aquella razón, que silogiza, y esta razón, que es la fuente de leyes y otras verdades eternas y pensamientos absolutos, puedan estar en conexión recíproca. Si aquélla tuviera que ser sólo la razón formal, y ésta, en cambio, tuviera que crear el contenido, entonces, según esta distinción, en esta última no tendría que faltar la *forma* de la razón, es decir, el silogismo. A pesar de esto, las dos suelen ser mantenidas tan separadas *y* sin que en ninguna de ellas se mencione la otra, que la razón de los pensamientos absolutos parece avergonzarse de la razón del silogismo y del mismo modo el silogismo parece ser presentado como una operación de la razón, casi solamente por seguir una costumbre establecida.

Sin embargo, es evidente, como se observó precisamente ahora, que la razón lógica, si es considerada como razón *formal,* debe esencialmente hallarse también en la razón que tiene que operar con un contenido; y más bien todo contenido puede ser racional sólo por medio de la forma racional. A este respecto no es posible pedir explicaciones a un discurso muy común acerca de la razón, pues éste se abstiene de declarar qué es lo que hay que entender bajo el nombre de

razón. Este conocimiento, que tendría que ser racional, en general está tan atareado con sus objetos, que se olvida de conocer la razón misma, y la distingue y designa sólo por medio de los objetos que ésta tiene. Si la razón tiene que ser aquel conocimiento que sabe algo acerca de Dios, de la libertad, del derecho y el deber, de lo infinito, lo incondicional, lo suprasensible, o bien que da aún sólo representaciones y sentimientos acerca de ellos, entonces por un lado estos últimos son sólo objetos negativos, por el otro queda, en general, la primera pregunta, es decir, ¿qué hay en todos aquellos objetos, por cuya causa ellos son racionales? —Hay lo siguiente: que su infinitud no es la vacía abstracción de lo finito ni la universalidad carente de contenido y de determinación, sino la universalidad plena, el concepto, que está *determinado* y tiene su determinación en sí de esta manera verdadera, que él se diferencia en sí y es como la unidad de estas diferencias suyas, intelectuales y determinadas. Solamente así la razón *se eleva* sobre lo finito, lo condicionado, lo sensible, o de cualquier otra manera que se quiera determinarlo, y en esta negatividad es esencialmente *llena de contenido;* porque es la unidad como unidad de extremos determinados. Pero así lo *racional* no es otra cosa que el *silogismo.*

Ahora, en primer lugar el silogismo como el juicio es *inmediato;* así sus determinaciones *(términos)* son determinaciones *simples, abstractas;* es así un *silogismo del intelecto.* Si nos detenemos en esta forma suya, entonces será claro que la racionalidad, en él, aunque esté presente y puesta, no aparece lo esencial del silogismo es la *unidad* de los extremos, el término *medio* que los vincula y el *fundamento* que los sostiene. La abstracción, manteniendo firme la *independencia* de los extremos, les contrapone esta *unidad,* como una determinación que por sí es igualmente firme, *existente por sí,* y la concibe, de este modo, más bien como una *no-unidad* que como una unidad. La expresión: término *medio (medius terminus)* ha sido tomada de una representación espacial, y contribuye por su parte a que nos detengamos en la *exterioridad recíproca* de las determinaciones. Si ahora el silogismo consiste en que la *unidad de los extremos* está *puesta* en él, y si, empero, esta unidad de un lado está considerada en absoluto como un particular por sí, de otro lado sólo como una relación extrínseca, y si se pone como relación esencial del silogismo la *no-unidad,* entonces esa razón, que es el silogismo, no contribuye a la racionalidad.

En primer lugar el *silogismo de existencia,* donde las determinaciones están determinadas de modo tan inmediato y abstracto, muestra en él mismo (porque es, como el juicio, la *relación'* de ellas) que ellas no son tales determinaciones abstractas, sino que cada una contiene la *relación con la otra* y el término medio no contiene sólo la particularidad frente a las determinaciones de los extremos, sino que contiene éstas, *puestas* en él.

Por medio de esta dialéctica suya, el silogismo de existencia se convierte en *silogismo de reflexión,* es decir, el *segundo silogismo,* con determinaciones tales que en cada una esencialmente aparece la *otra,* o *sea* tales que están puestas como *mediadas, lo* que en general tienen que ser, según el silogismo.

En tercer lugar, como este *aparecer* o ser mediado se refleja en sí mismo, el silogismo está determinado como *silogismo de necesidad,* donde lo que media es la naturaleza objetiva de la cosa. Puesto que este silogismo determina los extremos del concepto también como totalidades, el *silogismo* ha logrado así la correspondencia de su concepto, o sea término medio y de su existencia o sea de las diferencias extremas, vale decir, ha logrado *su verdad,* y con eso ha-traspasado de la subjetividad a la objetividad.

A. EL SILOGISMO DE EXISTENCIA

1. El silogismo, tal corno es *de modo inmediato,* tiene como momentos las determinaciones del concepto, como determinaciones *inmediatas.* Son así las determinaciones abstractas de la forma, que no han logrado todavía desarrollarse por vía de la mediación hasta la *concreción,* sino que son solamente las determinaciones *singulares.* El *primer* silogismo, por ende, es el silogismo propiamente *formal.* El *formalismo* del silogizar consiste en detenerse en la determinación de este primer silogismo. El concepto, dividido en sus momentos *abstractos,* tiene como sus extremos la *individualidad y* la *universalidad,* y aparece él mismo como la *particularidad* que se halla entre ellas. A causa de su inmediación estos términos, como determinaciones que se refieren solamente a sí, están en conjunto como un *contenido singular.* Por lo tanto la particularidad constituye primeramente el término medio, al reunir de *inmediato* en sí los dos momentos de la individualidad y la universalidad. A causa de su determinación, de un lado ella está subsumida bajo lo universal, de otro lado está subsumido bajo ella lo individual, frente al cual ella tiene universalidad. Sin embargo, este *concretarse* es, en primer lugar, sólo *una bilateralidad;* a causa de la inmediación, en que el término medio está en el silogismo inmediato, se halla como *simple* determinación, y la *mediación,* que él constituye, *no está todavía puesta.* El movimiento dialéctico del silogismo de la existencia consiste ahora en que la mediación, que constituye por sí sola el silogismo, sea puesta en los momentos de éste.

a) Primera figura del silogismo: I-P-U.

I — P — U[1] es el esquema general del silogismo determinado. La individualidad se une con la universalidad por medio de la particularidad; lo individual no es de inmediato universal, sino por medio de la particularidad; y viceversa tampoco lo universal es de inmediato individual, sino que se deja rebajar a esto por medio de la particularidad. —Estas determinaciones se hallan

[1] I = individualidad; P = particularidad; U = universalidad. En el texto alemán E = Einzelheit; B = Besonderheit; A = Allgemeinheit. [*N. del T.*]

una frente a otra como *extremos, y* se unifican en un tercero *diferente.* Ambas son determinaciones, y en esto son *idénticas;* ésta su determinación universal es la *particularidad.* Sin embargo ellas son *extremos* tanto frente a ésta como entre ellas, porque cada una está en su determinación *inmediata.*

El significado universal de este silogismo es que lo individual, que como tal es infinita relación consigo mismo, y por eso sería sólo un *interno,* sobresale, por medio de la particularidad, en la *existencia,* como en la universalidad, donde ya no pertenece sólo a sí mismo, sino que está *en una conexión extrínseca;* viceversa, dado que el individuo se diferencia en su determinación como particularidad, en esta separación es un concreto, y, como relación de la determinación con sí misma, es un *universal,* que se refiere a sí, *y* por ende, es también un verdadero individuo; ha vuelto *en sí* en el extremo de la universalidad, a partir de la exterioridad. — El significado objetivo del silogismo se halla presente en el primer silogismo solamente de manera *superficial,* por cuanto en éste las determinaciones no están puestas todavía como la unidad, que constituye la esencia del silogismo. Por lo tanto éste es todavía un silogismo subjetivo pues el significado abstracto, que tienen sus términos, no está aislado en sí y por sí, sino solamente en la conciencia subjetiva. —Además la relación de la individualidad, particularidad y universalidad es, como se ha mostrado, la *relación formal necesaria y esencial* de las determinaciones del silogismo; la falta no consiste en esta determinación de la forma, sino en que b*ajo esta forma* cada determinación singular no es al mismo tiempo más rica. —Aristóteles se ha atenido más a la pura relación de la *inherencia,* cuando expone así la naturaleza del silogismo: "Cuando *tres determinaciones se comportan entre ellas de manera que uno de los extremos se halla en toda la determinación media, y esta determinación media se halla en todo el otro extremo, entonces estos dos extremos están vinculados de manera necesaria".*[2] Aquí está expresada sólo la repetición de la *relación igual* de la inherencia, de un extremo con el término medio y de éste nuevamente con el otro extremo, más bien que la determinación de los tres términos entre ellos. —Ahora, como el silogismo se funda sobre la citada determinación de aquellos tres términos entre ellos, resulta claro de inmediato que las otras relaciones de los términos, que dan las demás figuras, pueden valer como silogismos del intelecto, sólo porque se dejan *reducir* a esta relación originaria. No son *diferentes especies* de figuras, que se hallen *al lado de la primera,* sino que por un lado, por cuanto tienen que ser silogismos correctos, están fundados solamente sobre la forma esencial del silogismo en general, que es la primera figura; pero, por otro lado, por cuanto se alejan de ésta, son transformaciones, donde aquella primera forma abstracta traspasa por necesidad, y se determina así ulteriormente hasta convertirse en la totalidad. Resultará pronto más exactamente cómo está el asunto.

---

[2] *Cfr. ARISTÓTELES, Analytica priora, lib. I, cap. 4, 26a.* [*N. del T.*]

I— P — U es, por ende, el esquema universal del silogismo en su determinación. El individuo está subsumido bajo lo particular; éste, empero, bajo lo universal. Por consiguiente también el individuo está subsumido bajo lo universal. O bien en el individuo inhiere lo particular, en lo particular, empero, inhiere lo universal; *por consiguiente* también éste inhiere en el individuo. Lo particular, de un lado, es decir, frente a lo universal, es sujeto; frente al individuo es predicado; o sea frente a aquél es individuo, frente a éste es universal. Por el hecho de que en él se hallan juntas las dos determinaciones, los extremos se hallan concluidos por esta unidad suya. El *"por consiguiente"* aparece como la consecuencia, que se ha verificado en el sujeto, y esta consecuencia ha sido derivada del entendimiento *subjetivo* en la relación de las dos premisas inmediatas. Dado que la reflexión subjetiva expresa las dos relaciones del término medio con los extremos como *juicios* o *proposiciones* particulares y justamente inmediatas, así también *la conclusión,* como relación *mediada,* es de todas maneras una *proposición* particular, y el *"por consiguiente"* y el *"por lo tanto"* son la expresión de que ella es la proposición mediada. Este *"por consiguiente"*, empero, no tiene que ser considerado como una determinación extrínseca a esta proposición, que tenga su fundamento y sede sólo en la reflexión subjetiva, sino más bien como un determinación fundada en la naturaleza misma de los extremos, cuya relación está expresada de nuevo como *puro juicio* o *proposición* sólo al servicio de la reflexión que abstrae, y por medio de ella, pero su *verdadera relación,* está puesta como el término medio. —Por lo tanto I es U; que esto sea un *juicio,* es simplemente una circunstancia subjetiva; el silogismo consiste precisamente en esto: que éste no sea sólo un *juicio,* es decir que no sea sólo una relación constituida por la pura *cópula* o por el vacuo es, sino constituida por el término medio determinado y lleno de contenido.

Por lo tanto, cuando se considera el silogismo puramente como constituido *por tres juicios,* ésta es una visión formal, que pasa por alto la relación de las determinaciones, de donde depende todo en el silogismo. Es en absoluto una reflexión puramente subjetiva, la que divide la relación de los términos en premisas separadas y en una conclusión diferente de aquéllas:

Todos los hombres son mortales,
Cayo es hombre,
Luego, es mortal.

En seguida se siente uno aburrido cuando se oye citar un silogismo semejante; el aburrimiento procede de aquella forma inútil, que mediante la separación de las proposiciones da una apariencia de diversidad que se desvanece de inmediato en la cosa misma. El silogizar parece ante todo, por medio de esta configuración subjetiva, como un *expediente* subjetivo, al que recurre la tazón o el intelecto, cuando hay algo que no puede conocer de *modo inmediato.* —La naturaleza de las cosas, lo racional, no pone aquí, de todas maneras, mano a la obra, con establecer ante todo una premisa mayor, es decir, la relación de una particularidad

con un universal existente, y, en segundo lugar con hallar una relación separada entre una individualidad y aquella particularidad, de donde finalmente saldría, en tercer lugar, una nueva proposición. —Este silogizar, que procede por proposiciones separadas, no es nada más que una forma subjetiva; la naturaleza de la cosa es que las diferentes determinaciones conceptuales de la cosa están vinculadas en la esencial unidad. Esta racionalidad no es un expediente; más bien, frente a la *inmediación* de la relación, que se verifica aún en el *juicio,* es lo *objetivo,* y aquella inmediación del conocer es más bien lo puramente subjetivo, mientras al contrario el silogismo es la verdad del juicio. —Todas las cosas son el *silogismo,* esto es, un universal, que por medio de la particularidad ha concluido con la individualidad; pero es evidente que no son totalidades constituidas por *tres proposiciones.*

2. En el silogismo intelectual *inmediato* los términos tienen la forma de *determinaciones inmediatas.* Ahora hay que considerarlas por este lado, según el cual esos términos son *contenido.* Por lo tanto, puede considerarse como silogismo *cualitativo,* así como el juicio de existencia tiene este mismo lado de determinación cualitativa. Los términos de este silogismo son, pues, como los términos de aquel juicio, determinaciones *singulares;* pues la determinación, por su relación consigo misma, está puesta como indiferente con respecto a la *forma,* y por ende, como contenido. El *individuo* es un objeto inmediato concreto cualquiera; la *particularidad* es una de estas determinaciones, propiedades c relaciones, singular; la *universalidad* es a su vez una determinación aún más abstracta, más singular existente en lo particular. Puesto que el sujeto, como sujeto *inmediatamente* determinado, no está todavía puesto en su concepto, su concreción no está reducida a las esenciales determinaciones del concepto; su determinación que se refiere a sí, es, por consiguiente, una indeterminada, infinita *multiplicidad.* Lo individual tiene, en esta inmediación, una infinita multitud de determinaciones, que pertenecen a su particularidad; por consiguiente cada una de ellas puede constituir para él un término medio en un silogismo. Sin embargo, mediante *cada otro* término medio, el mismo individual se concluye luego con un *otro universal;* por medio de cada una de sus propiedades se halla en otro contacto y conexión de la existencia. —Además también el término medio es un concreto, en comparación con lo, universal; el término medio contiene él mismo varios predicados, y lo individual puede de nuevo ser concluido, por medio de este mismo término medio, con muchos universales. Por consiguiente, en general es *totalmente accidental y arbitrario* cuál de las muchas propiedades de una cosa se toma, y en base a cuál se vincula la cosa con un predicado; otros términos medios representan traspasos a otros predicados, e incluso el mismo término medio puede representar por sí un traspaso a diferentes predicados, pues, corno particular frente a lo universal, contiene una pluralidad de determinaciones.

Pero no solamente fray para un sujeto posibilidad de una indeterminada multitud de silogismos, y un particular silogismo, según su contenido, es *accidental,* sino que estos silogismos, que conciernen al mismo sujeto, tienen también que traspasar en la *contradicción.* En efecto, la diferencia en general, que

en primer lugar es *diversidad* indiferente, es también esencialmente *oposición.* Lo concreto no es más un puro fenómeno, sino que es concreto en el concepto por la unidad de los opuestos, que se han determinado como momentos del concepto mismo. Ahora, dado que según la naturaleza cualitativa de los términos en el silogismo formal, lo concreto está concebido según una sola entre las determinaciones que le competen, el silogismo le proporciona el predicado correspondiente a este término medio; pero, dado que, por otro lado, se concluye con la determinación contraria, aquella proposición silogística se presenta así como falsa, aun cuando, por sí, sus premisas y también su consecuencia sean del todo correctas. —Si a partir del término medio, que, por ejemplo, se ha pintado de azul una pared, se concluye que por eso la pared es azul, ésta es una conclusión correcta; pero la pared puede ser, a pesar de este silogismo, de color verde, si ha sido recubierta también con color amarillo; y de esta última circunstancia por sí se podría deducir que fuera amarilla. —Si del término medio de la sensibilidad, se concluye que el hombre no es ni bueno ni malo, porque de lo sensible no puede predicarse ni el uno ni el otro, el silogismo es correcto, pero la conclusión es falsa, porque del hombre, en cuanto es un concreto, vale también el término medio de la espiritualidad. Del término medio de la gravitación de los planetas, satélites y cometas hacia el sol, se concluye correctamente que estos cuerpos caen en el sol; pero no caen en él, pues son también por sí un propio centro de gravedad, o, según se dice, están arrastrados por la fuerza centrífuga. Del mismo modo sobre la base del término medio de la sociabilidad puede concluirse por la comunidad de bienes de los ciudadanos; del término medio de la individualidad, en cambio, si se lo sigue de la misma manera abstracta, procede la desintegración del estado, como, por ejemplo, se ha verificado en el imperio alemán, al querer atenerse al último término medio. —Con derecho, nada se considera menos satisfactorio que un tal silogismo formal, pues se funda sobre el acaso o el albedrío con respecto al problema de cuál término medio sea empleado. Aun cuando una tal deducción se haya desarrollado espléndidamente por medio de silogismos, y su exactitud haya sido totalmente reconocida, esto, empero, no lleva a nada, absolutamente, pues queda siempre la posibilidad de encontrar otros términos medíos, de donde pueda deducirse, de modo igualmente correcto, exactamente lo contrario. —Las *antinomias* kantianas de la razón no son otra cosa sino lo siguiente: que de un concepto una vez se toma como base una determinación, otra vez, en cambio, de modo igualmente necesario, otra. Esta insuficiencia y accidentalidad de un silogismo, por lo tanto, no tienen que ser atribuidas solamente al contenido, como si fueran independientes de la forma, y ésta perteneciera solamente a la lógica. Más bien, está ínsito en la forma del silogismo formal que el contenido sea una cualidad tan unilateral; el contenido está determinado para esta unilateralidad por aquella forma *abstracta.* El contenido es precisamente una única cualidad entre las muchas cualidades o determinaciones de un objeto concreto o de un concepto, pues, *según la forma,* no tiene que ser otra cosa sino una determinación así, inmediata, singular. El extremo de la singularidad, como *singularidad abstracta,* es lo concreto

inmediato, y, por ende, lo infinita o indeterminadamente múltiple; el término medio es la *particularidad* igualmente *abstracta,* y, por consiguiente, una *sola* de estas múltiples cualidades, y también el otro extremo es lo *universal abstracto.* El silogismo formal, por consiguiente, es esencialmente, a causa de su forma, algo del todo accidental según su contenido, y por cierto no porque para el silogismo sea cosa accidental, si *esto* u *otro* objeto le sea sometido; porque la lógica hace abstracción de este contenido; si no porque estando aquí como base un sujeto será accidental lo que de él deduzca el silogismo como determinaciones de contenido.

3. Las determinaciones del silogismo son, por este lado, determinaciones de contenido, puesto que precisamente son determinaciones inmediatas, abstractas, reflejadas en sí. Pero lo esencial de ellas, es más bien que no son tales determinaciones reflejadas en sí, indiferentes recíprocamente, sino que son *determinaciones de forma;* por lo tanto son esencialmente *relaciones.* Estas relaciones son, *en primer lugar,* las de los extremos con el término medio, es decir, relaciones que son *inmediatas,* son las *propositiones praemissae,* y precisamente por una parte la de lo particular con lo universal *(propositio mayor),* por otra parte la de lo individual con lo particular *(propositio minor). En segundo lugar* se halla la relación de los extremos entre ellos, que es la relación *mediada (conclusio).* Aquellas relaciones *inmediatas,* las premisas, son proposiciones o juicios en general, y *contradicen a la naturaleza del silogismo,* según la cual las diferentes determinaciones del concepto no están relacionadas de modo inmediato, sino que también su unidad tiene que ser puesta; la verdad del juicio es el silogismo. Las premisas no pueden quedar como relaciones inmediatas, tanto menos cuanto que su contenido está constituido de modo inmediato por determinaciones *diferentes, y,* por ende, ellas no son inmediatamente, en sí y por sí, idénticas; a menos que sean proposiciones puramente idénticas, es decir, tautologías vacuas, que no llevan a nada.

Por consiguiente, lo que se pide a las premisas, es ordinariamente que sean *demostradas,* es decir, *que deben ser igualmente presentadas como conclusiones.* Las dos premisas dan así dos ulteriores silogismos. Pero estos *dos* nuevos silogismos dan a su vez, juntos, *cuatro* premisas, que requieren *cuatro* nuevos silogismos; éstos tienen *ocho* premisas, cuyos *ocho* silogismos dan de nuevo, por sus *dieciséis* premisas *dieciséis* silogismos, y *así en seguida* en una progresión geométrica, *al infinito.*

Por lo tanto, aquí se presenta de nuevo la *progresión al infinito,* que se había presentado antes, en la *esfera* inferior *del ser, y* que no debía esperarse más en el campo del concepto, es decir, de la absoluta reflexión que procede de lo finito en sí, en el ámbito de la libre infinitud y verdad. Ya se mostró, en la esfera del ser, que donde se muestra la falsa infinitud, que desemboca en tal progresión, se halla la contradicción de un *ser cualitativo* y un *deber ser* que sobresale de éste y que es *impotente;* el progreso mismo es la repetición de la exigencia de la unidad, que se asoma frente a lo cualitativo, y de la constante recaída en el límite no apropiado a esta exigencia. En el silogismo formal, ahora, la relación *inmediata o* sea el juicio cualitativo, es la base, y la *mediación* del silogismo es lo que ha sido

puesto frente a aquélla como más alta verdad. La demostración de las premisas, que procede al infinito, no resuelve aquella contradicción, sino que solamente la renueva siempre, y es la repetición de un solo y mismo defecto originario. La verdad de la infinita progresión consiste más bien en que sean eliminados él mismo y la forma ya determinada por él como defectuosa. Esta forma es la de la mediación, como I-P-U. Las dos relaciones I-P y P-U tienen que ser mediadas; si esto se verifica de la misma manera, entonces la forma defectuosa I-P-U queda sólo duplicada, y así sigue al infinito. P tiene, respecto a I, también la determinación formal de un *universal, y,* respecto a U, la determinación formal de un *individual,* pues estas relaciones son, en general, juicios. Por consiguiente necesitan la mediación, pero, con aquella configuración se presenta sólo de nuevo la relación, que tenía que ser eliminada.

Por consiguiente la mediación tiene que verificarse de otra manera. Para la mediación de P-U, está I; por lo tanto, la mediación tiene que mantener la forma de:

P-I-U

Para mediar I-P, está U; esta mediación, por consiguiente, se convierte en el silogismo:

I-U-P

Si a este traspaso se lo considera más detenidamente según su concepto, *en primer lugar*, la mediación del silogismo formal es *accidental* respecto a su *contenido,* como se mostró antes. Lo *individual* inmediato tiene en sus determinaciones una multitud indeterminada de términos medios, y estos tienen a su vez otras muchas determinaciones en general; así que depende totalmente de un *albedrío* extrínseco, o en general de una *circunstancia extrínseca* y de una determinación accidental, con qué especie de universal el sujeto del silogismo tenga que concluir. Por consiguiente, con respecto al contenido, la mediación no tiene nada de necesario ni de universal, no está fundada en el *concepto de la cosa;* la *base* del silogismo es más bien lo que es extrínseco a la mediación, es decir lo *inmediato;* pero lo inmediato, entre las determinaciones del concepto, es lo *individual.*

Con respecto a la *forma,* la *mediación* tiene también como su *presuposición* la *inmediación de la relación;* por consiguiente aquélla es ella misma mediada, y precisamente mediada por lo *inmediato,* es decir, por lo *individual.* —Con más exactitud por medio de la *conclusión* del primer silogismo, lo individual se ha convertido en aquél que media. La conclusión es 1-U; con eso lo *individual* está puesto como *universal.* En una de las premisas, es decir en la menor 1 — P, lo individual está ya como *particular,* y, por ende, como aquél, en el que dos determinaciones están reunidas. —O bien la conclusión en sí y por sí expresa lo individual como universal, y precisamente no de un modo inmediato, sino por medio de la mediación, es decir, como una relación necesaria. La *simple* particularidad era el término medio; en la conclusión esta particularidad está

puesta de manera *desarrollada* como la *relación de lo individual y de la universalidad.* Sin embargo, lo universal es todavía una determinación cualitativa, el predicado de lo *individual;* al estar el individuo determinado como universal, está *puesto* como la universalidad de los extremos o sea como el término medio; constituye por sí el extremo de la individualidad; pero, por el hecho de que ahora está determinado como universal, es al mismo tiempo la unidad de ambos extremos.

b) La segunda figura: P —1—U.[3]

1. La verdad del primer silogismo cualitativo consiste en que algo está concluido con una determinación cualitativa como con una determinación universal no en sí y por sí, sino por medio de una accidentalidad, o sea en una individualidad. El *sujeto* del silogismo, en esta cualidad, no ha vuelto a su concepto, sino que está concebido sólo en su *exterioridad;* la inmediación constituye el fundamento de la relación, y con eso la mediación; por lo tanto lo individual es en verdad el término medio.

Pero la relación silogística es además la *eliminación* de la inmediación; la conclusión no es una relación inmediata, sino corno por medio de un tercero; contiene, por ende, una unidad *negativa.* Por consiguiente la mediación ahora está determinada para contener en sí un momento *negativo.*

En este segundo silogismo, las premisas son P —I e I —U; solamente la primera de estas premisas es todavía una premisa inmediata; la segunda, I —U, es ya una premisa mediada, y mediada precisamente por el primer silogismo; por consiguiente el segundo silogismo presupone el primero, así como, viceversa, el primero presupone el segundo. —Los dos extremos están determinados aquí entre ellos como particular y universal; este último, por lo tanto, mantiene todavía su *lugar,* es predicado. Sin embargo, lo particular ha trocado el suyo: es sujeto, o sea está *puesto bajo la determinación del extremo de la individualidad,* así como lo *individual* está puesto con la *determinación del término medio* o de la particularidad. Por consiguiente, ambos ya no son las inmediaciones abstractas que eran en el primer silogismo. Sin embargo, no están todavía puestos como concretos; el hecho de que cada uno se halle en el *lugar* del otro, hace precisamente que cada uno esté puesto en su determinación propia, y al mismo tiempo, pero solamente de *modo extrínseco,* esté puesto en la *otra* determinación.

El *sentido determinado* y *objetivo* de este silogismo es que lo universal no constituye *en sí y por sí* un determinado particular, —porque es más bien la totalidad de sus particulares —sino que es así *una* sola de sus especies, *por medio de la individualidad.* Las otras especies suyas están excluidas de él por la exterioridad inmediata. Por otra parte, tampoco lo particular es de manera

---

[3] La *segunda* figura de Hegel era la *tercera de* Aristóteles, y viceversa, la siguiente *(tercera)* era la *segunda* en Aristóteles. [*N. del T.*]

inmediata y en sí y por sí lo universal, sino que la unidad negativa borra en él la determinación y lo eleva de este modo a la universalidad. —La individualidad, por lo tanto, se comporta, frente a lo particular, de modo *negativo,* como si tuviera que ser predicado de él; *no* es predicado de lo particular.

2. Sin embargo, al comienzo los términos son todavía determinaciones inmediatas; no se han desarrollado por sí mismos hasta tener un significado objetivo; la *colocación* modificada, que consiguen dos de ellos, es la forma, que en ellos es solamente extrínseca. Por consiguiente representan en general como en el primer silogismo, un contenido indiferente uno frente al otro, son dos calidades que no están vinculadas en sí y por sí mismas, sino por medio de una individualidad accidental.

El silogismo de la primera figura era el silogismo *inmediato* o también el silogismo por cuanto está en su concepto como *forma abstracta,* que no se ha realizado todavía en sus determinaciones. Puesto que esta pura forma ha traspasado a otra figura, esto de un lado constituye la realización iniciada del concepto, pues se pone así el momento *negativo* de la mediación, y con eso una ulterior determinación de forma en la determinación de los términos, que antes era inmediata, cualitativa. --Pero al mismo tiempo esto es un *convertirse en otro* de la pura forma del silogismo; éste ya no le corresponde totalmente y la determinación puesta en sus términos es diferente de aquella determinación formal originaria. —Dado que está considerado sólo como un silogismo subjetivo, que tiene lugar en una reflexión extrínseca, este silogismo vale como una *especie* del silogismo, que tendría que corresponder al género, es decir, al esquema general I — P — U. Sin embargo, en un primer momento el silogismo no corresponde a este esquema; las dos premisas de él son: P — I, o sea I—P e I—U; el término medio se halla, por ende, subsumido ambas veces, o sea es ambas veces sujeto, en el que por lo tanto los dos otros términos inhieren. Por lo tanto no es un término medio, que una vez debe subsumir o sea ser predicado, y la otra vez ser subsumido o sea ser sujeto, o sea debe ser tal que uno de los términos inhiera en él, pero luego él mismo inhiera en el otro término. —El hecho de que este silogismo no corresponda a la forma universal del silogismo, tiene su verdadero sentido en que esta forma ha traspasado a él, puesto que su verdad consiste en ser un concluir subjetivo, accidental. Si la conclusión en la segunda figura (es decir, sin recurrir a la limitación que se mencionará pronto, y que le convierte en algo indeterminado) es correcta, entonces es tal porque es tal por sí, no por ser conclusión de este silogismo. Pero lo mismo ocurre en la conclusión de la primera figura; esta verdad suya consiste en lo que está puesto por medio de la segunda figura. —Desde el punto de vista según el cual la segunda figura tiene que ser solamente *una* especie, se descuida el necesario traspaso de la primera forma en esta segunda, y se detiene uno en la primera, como en la verdadera forma. Por consiguiente, puesto que en la segunda figura (que, por antigua

costumbre, sin otro fundamento, se presenta como la *tercera)*[4] tiene igualmente que verificarse un silogismo *correcto* en este sentido subjetivo, este silogismo tendría que ser ajustado al primero; y, por ende, puesto que una de las premisas, es decir, I — U, tiene la relación de la subsunción del término medio bajo uno de los extremos, así la otra premisa P — I debería conseguir la relación contraria a la que tiene, y P tendría que poder subsumirse bajo I. Pero una tal relación sería la eliminación del juicio determinado: I es P, y podría verificarse sólo en un juicio indeterminado, es decir, en un juicio particular; por consiguiente la conclusión, en esta figura, puede ser sólo particular. Pero el juicio particular es, como se observó antes, tanto positivo como negativo, es una conclusión a la cual, por ende, no puede atribuirse gran valor. —Como también lo particular y lo universal son los extremos y son determinaciones inmediatas, indiferentes recíprocamente, su relación misma es también indiferente; una u otra determinación, según se quiera, puede ser considerada como término mayor o menor, y' por ende también una u otra premisa puede ser considerada como la proposición mayor o la menor.

3. La conclusión del silogismo, por ser tanto positiva como negativa, es así una relación indiferente respecto a estas determinaciones, y con eso, es una relación *general.* Considerando la cosa más detenidamente, la mediación del primer silogismo era *en sí,* una mediación accidental; en el segundo silogismo esta accidentalidad está *puesta.* Ella es así una mediación que se elimina a sí misma; la mediación tiene la determinación de la individualidad y de la inmediación; lo que se ha concluido por medio de este silogismo tiene más bien que ser idéntico *en sí y de modo inmediato;* en efecto, aquel término medio, es decir, la *individualidad inmediata,* es el ser determinado infinitamente múltiple *y* exterior. Así es que en él está más bien puesta la mediación *extrínseca* a sí misma. Pero la exterioridad de la individualidad es la universalidad; aquella mediación, por medio de lo individual inmediato, indica más allá de sí misma hacia *su otra,* que se produce así por medio de lo *universal.* —O bien, lo que tiene que ser unido por medio del segundo silogismo, tiene que ser *concluido de modo inmediato;* por medio de la *inmediación,* que se halla en su base, no se produce ningún determinado concluir. La inmediación, a la cual aquel silogismo remite, es la otra, opuesta a la suya; *es* la primera inmediación del ser, eliminada —es decir, la inmediación reflejada en sí, o *existente en sí,* esto es, lo *universal abstracto.*

El traspaso de este silogismo, según el aspecto por el que ha sido considerado, fue un *devenir otro,* como el traspasar del ser, porque tiene como base lo cualitativo, y precisamente la individualidad inmediata. Sin embargo, según el concepto, la individualidad comprende en sí lo particular v lo universal al eliminar la *determinación* de lo particular, lo cual se presenta como la accidentalidad de este silogismo. Los extremos no quedan concluidos por medio

[4] Aquí Hegel declara lo que hemos puesto de relieve en la nota anterior, es decir, que su *segunda figura* es la *tercera* de Aristóteles y la tradición. [*N. del T.*]

de la relación determinada que tienen con el término medio. Éste, por consiguiente, *no* es su *unidad determinada,* y la unidad positiva, que todavía le compete, es sólo la *universalidad abstracta.* Pero por cuanto el término medio queda puesto en esa determinación, que es su verdad, ésta es otra forma del silogismo.

c) La tercera figura: I-U-P.

1. Este tercer silogismo ya no tiene una premisa inmediata única: la relación I — U ha sido mediada por el primer silogismo, la relación P — U por el segundo. Por consiguiente este tercero presupone los dos primeros silogismos; pero viceversa aquellos dos presuponen éste, así como en general cada uno de los silogismos presupone los otros dos. En este tercero, por lo tanto, se halla en general completada la determinación del silogismo. —Esta mediación recíproca implica precisamente esto: que cada silogismo, aunque represente por sí la mediación, al mismo tiempo no representa en sí mismo la totalidad de ella, sino que tiene en sí una inmediación, cuya mediación se halla fuera de él.

Considerado en sí mismo, el silogismo I — U — P es la verdad del silogismo formal; expresa que la mediación de éste es la mediación abstractamente universal, y los extremos no están contenidos en el término medio según su esencial determinación, sino sólo según su universalidad, y más bien, por ende, en aquél no está concluido precisamente lo que tendría que ser mediado. Por lo tanto aquí está puesto lo que constituye el formalismo del silogismo, cuyos términos tienen un contenido inmediato, indiferente con respecto a la forma, o sea, lo que es lo mismo, son tales determinaciones de forma, que no se han reflejado todavía hasta convertirse en determinaciones de contenido.

2. El término medio de este silogismo es, efectivamente, la unidad de los extremos, pero una unidad en la que se hace abstracción de su determinación, es decir, lo universal *indeterminado.* Pero, puesto que este universal es al mismo tiempo, como abstracto, diferente de los extremos como de lo *determinado,* es también él mismo un *determinado* frente a ellos, y el todo es un silogismo, cuya relación con el concepto de ese universal tiene que ser considerada. El término medio, como universal, es frente a *ambos* extremos suyos el que subsume o sea un predicado, no es aún el que una vez es subsumido, es decir, un sujeto. Por consiguiente, como este silogismo, por ser *una especie* del silogismo, tiene que corresponder a éste [el silogismo en general], puede verificarse sólo lo siguiente, que mientras una relación, I — U, ya tiene la relación apropiada, también la otra, U — P, la consiga igualmente. Esto se verifica en un juicio, donde la relación de sujeto y predicado sea indiferente, es decir, en un juicio *negativo.* Así el silogismo se vuelve legítimo; pero la conclusión se torna negativa de manera necesaria.

Por eso, ahora, es también indiferente cuál de las dos determinaciones de esta proposición sea considerada como predicado o en cambio como sujeto, y si, en el silogismo, sea tomada como extremo de la individualidad o de la particularidad, y

si con eso se la considere como el término menor o como el término mayor. Puesto que, según se está acostumbrado a admitir, de esto depende cuál de las premisas tenga que ser la mayor o la menor, la cosa aquí se ha vuelto indiferente. —Éste es el fundamento de la *cuarta figura,* corriente del silogismo, que Aristóteles no conoció, y que concierne, en definitiva, a una diferencia del todo vacua, carente de interés. La colocación inmediata de los términos, en esta forma, es la *inversa* de la colocación de la primera figura; como el sujeto y el predicado de la conclusión negativa, según la consideración formal del juicio, no tienen la relación determinada de sujeto y predicado, sino que uno puede tomar el lugar del otro, así es indiferente cuál término sea considerado como sujeto, y cuál como predicado; por consiguiente es también indiferente cuál premisa sea considerada como mayor o menor. —Esta indiferencia, a la que contribuye también la determinación de la particularidad (especialmente cuando se observa que puede ser entendida en sentido comprensivo), convierte aquella cuarta figura en algo totalmente ocioso.

3. El significado objetivo del silogismo, donde lo universal es el término medio, es, que lo que media, como unidad de los extremos, es *esencialmente un universal.* Pero como la universalidad, en primer lugar es sólo la universalidad cualitativa, o abstracta, la determinación de los extremos no está contenida en ella; su concluirse, si tiene que verificarse, tiene también que hallar su fundamento en una mediación que se halla fuera de este silogismo, y con respecto a éste, es tan accidental como en las formas precedentes del silogismo. Sin embargo, por cuanto ahora lo universal está determinado como el término medio, y en esto no está contenida la determinación de los extremos, ésta se halla puesta como una determinación del todo indiferente y extrínseca. —Con esto, ante todo y de todas maneras, ha surgido según esta pura abstracción una *cuarta figura* del silogismo, y precisamente la del silogismo carente de relación: U — U —U, que hace abstracción de la diferencia cualitativa de los términos, y tiene así como determinación la pura unidad extrínseca de ellos, es decir, su *igualdad.*

d) La cuarta figura: U — U — U o sea el silogismo matemático.

1. El silogismo matemático dice: Cuando *dos cosas o determinaciones son iguales a una tercera, son iguales entre sí.* La relación de inherencia o subsunción de los dos términos aquí se ha borrado.

Un *tercero* en general es lo que media; pero no tiene absolutamente ninguna determinación frente a sus extremos. Cada uno de los tres puede por ende ser igualmente bien el tercero que media. Cuál tenga que ser empleado para este fin, y por consiguiente cuál de las tres relaciones tenga que ser considerada como inmediata y cuál como mediada, depende de las circunstancias exteriores y de otras condiciones, es decir, de cuáles sean entre estas tres relaciones las dos que son *dadas* como inmediatas. Pero esta determinación no concierne al propio silogismo y es totalmente extrínseca.

2. En la matemática, el silogismo matemático vale como un *axioma,* es decir, como una *proposición evidente en sí y por sí,* como una proposición *primera,* que no es susceptible de ninguna demostración (es decir, de ninguna mediación) ni que la precise; que no presuponga ninguna otra cosa, ni pueda ser derivada de ésta. Si se examina más detenidamente el mérito de ese axioma, que es el de ser *evidente* de modo inmediato, se evidencia que tal mérito consiste en el formalismo de este silogismo, que hace abstracción de todas las diversidades cualitativas de las determinaciones, y tiene en cuenta sólo su igualdad o desigualdad cuantitativa. Sin embargo, precisamente por este motivo esa proposición no está sin presuposición o sin mediación; la determinación cuantitativa, que en ella se considera únicamente, existe sólo *por medio de la abstracción* respecto a las diferencias cualitativas y a las determinaciones del concepto. Líneas y figuras, que son puestas como iguales entre ellas, son entendidas sólo desde el punto de vista de su magnitud; un triángulo está puesto en ecuación con un cuadrado; pero no como triángulo frente al cuadrado, sino sólo respecto a la magnitud, etc. De la misma manera, en este silogizar tampoco el concepto y sus determinaciones tienen nada que ver; en general, con este silogismo no se *conceptúa;* e incluso el intelecto tampoco tiene delante de sí las determinaciones formales, abstractas del concepto; la evidencia de este silogismo se funda, por ende, sólo en el hecho de que es tan carente de determinación del pensamiento, y tan abstracto.

3. Sin embargo, el *resultado del silogismo de existencia no consiste sólo en esta abstracción con respecto a toda determinación conceptual; la negatividad* de las determinaciones inmediatas, abstractas, que ha resultado de él, tiene todavía otro lado *positivo,* es decir, que, en la determinación abstracta está *puesta su otra, y* con esto ella se ha convertido en *concreta.*

Primeramente todos los silogismos de existencia *se presuponen* uno a otro, y los extremos incluidos juntamente en la conclusión, son juntamente incluidos de verdad y en sí y por sí sólo puesto que *de otro lado,* están vinculados por medio de una identidad que tiene su fundamento en otra parte. El término medio, según la naturaleza que tiene en los silogismos considerados, *debe* ser la unidad conceptual de ellos; pero es sólo una determinación formal, que no está puesta como la unidad concreta de ellos. Pero este *presupuesto* de cada una de aquellas mediaciones no es sólo una *inmediación dada* en general, como en el silogismo matemático, sino que es él mismo una mediación, precisamente por cada uno de los dos otros silogismos. Lo que en realidad existe, no es la mediación fundada sobre una inmediación dada, sino la que se funda en la mediación. Esta, de tal modo, no es la mediación cuantitativa, que abstrae de la *forma de la mediación, sino más bien* la mediación que se refiere a la mediación, *o sea* la mediación de la reflexión. El círculo del presuponer recíproco, que estos silogismos cierran entre ellos, es el retorno en sí mismo de este presuponer, que forma allí una totalidad, y que no tiene al *otro,* hacia el cual cada silogismo singular indica, *fuera de sí,* por medio de la abstracción, sino que lo comprende *en el interior* del círculo.

Además, con respecto a las *determinaciones singulares de forma* se ha mostrado que en este conjunto de los silogismos formales, cada una de ellas ha venido en la *posición* del término *medio.* Este medio estaba determinado de modo inmediato como la *particularidad;* después, por medio de un movimiento dialéctico, se determinó como *individualidad y universalidad.* De la misma manera cada una de estas determinaciones pasó a través de las *posiciones de los dos extremos.* El *resultado puramente negativo* consiste en el apagarse de las determinaciones cualitativas formales, que se transforman en silogismos matemáticos puramente cuantitativos. Pero lo que se halla presente en verdad, es el *resultado positivo,* esto es, que la mediación no se verifica por medio de una determinación de forma *singular* cualitativa, sino por medio de la *identidad concreta* de ellas. El defecto y el formalismo de las tres figuras del silogismo ya consideradas, consiste precisamente en que una única determinación singular semejante tenía que constituir en ellas el término medio. —La mediación se ha determinado por ende como la indiferencia de las determinaciones formales inmediatas o abstractas, y como *reflexión* positiva de una en la otra. El silogismo inmediato de existencia ha traspasado así al *silogismo de reflexión.*

NOTA[5]

En la exposición dada aquí acerca de la naturaleza del silogismo y de sus diferentes formas se ha tenido también en consideración, de paso, lo que en la habitual consideración y manera de tratar los silogismos constituye el interés capital, es decir cómo, en cada figura, puede realizarse un silogismo correcto. Sin embargo, en esta exposición se ha expuesto sólo el momento capital y han sido dejados de lado los casos y los enredos que surgen cuando es introducida la diferencia entre los juicios positivos y negativos, al lado de la determinación cuantitativa, especialmente de la particularidad.

Por lo tanto algunas observaciones sobre la manera habitual de considerar y tratar el silogismo en la lógica estarán aquí todavía en su lugar. Es cosa conocida que esta doctrina ha sido elaborada con tanta prolijidad, que sus llamadas sutilezas se han convertido en objeto de fastidio y repugnancia general. Como el *intelecto natural* se hizo valer, frente a las formas de reflexión carentes de sustancia, en todos los aspectos de la cultura espiritual, se rebeló también contra aquel conocimiento artificial de las formas racionales, y opinó que podía prescindir de aquella ciencia, debido a que podía efectuar va por sí mismo naturalmente, sin un especial aprendizaje, las operaciones particulares del pensamiento, registradas en ella. En realidad, el hombre se hallaría, respecto al pensamiento racional, en una situación igualmente mala, si la condición de este pensamiento fuera el trabajoso estudio de las fórmulas del silogismo, como si (según ya se observó en el prefacio) no pudiera andar y digerir sin haber

[5] Título en el índice: *La consideración habitual del silogismo.*

estudiado anatomía y fisiología. Empero, así como el estudio de estas ciencias puede no carecer de utilidad para la conducta dietética, así también al estudio de las formas racionales hay que atribuirle, sin duda, una influencia aún mayor sobre la exactitud del pensamiento. Pero sin ponernos a considerar este aspecto, que concierne a la educación del pensamiento subjetivo, y, por ende, a la pedagogía en particular, hay que admitir que el estudio que tiene por objeto la manera *y* las leyes del operar de la razón, tendría que ser de gran interés en sí y por sí; por lo menos de no menor interés que el conocimiento de las leyes de la naturaleza y de sus configuraciones especiales. Si no se considera asunto de poca importancia el haber descubierto sesenta y tantas especies de loros, ciento treinta y siete especies de verónicas, etc., mucho menos aún podrá considerarse de escasa importancia el descubrir las formas racionales. Una figura del silogismo ¿no es acaso algo infinitamente superior a una especie de loro o de verónica?

Como, por ende, hay que considerar sólo como tosquedad el menosprecio de los conocimientos de las formas racionales en general, así hay que conceder que la exposición habitual del silogismo y de sus particulares configuraciones no es un conocimiento *racional*, no es una exposición de aquellas figuras como *formas de la razón*, y que la sabiduría silogística se acarreó, por su futilidad, aquella falta de estimación que padeció. Su defecto consiste en que ella se atiene en absoluto a la *forma intelectual* del silogismo, según la cual las determinaciones del concepto se consideran como determinaciones formales *abstractas.* Es tanto más inconsecuente mantenerlas como cualidades abstractas, puesto que en el silogismo son las *relaciones* de ellas las que constituyen lo esencial, y la inherencia y la subsunción implican ya que lo individual, por el hecho de que lo universal le inhiere, es él mismo un universal, y lo universal, por el hecho de que subsume lo individual, es él mismo un individual, y, con más exactitud, el silogismo pone precisamente de manera expresa esta *unidad* como término *medio,* y su determinación es precisamente la *mediación,* es decir, que las determinaciones del concepto ya no tienen como base su exterioridad recíproca, tal como en el juicio, sino más bien su unidad. —Por lo tanto, por medio del concepto del silogismo, se halla afirmada la imperfección del silogismo formal, donde el término medio tiene que ser mantenido no como unidad de los extremos, sino como una determinación formal, abstracta, diferente de ellos en el aspecto cualitativo. —Tal consideración pierde aún más su valor por el hecho de que son todavía aceptados como relaciones perfectas tales relaciones o juicios, donde aún las determinaciones formales se convierten en indiferentes, como en los juicios negativos y particulares, de manera que ellos se acercan a las proposiciones. —Puesto que ahora en general la forma cualitativa I-P-U vale como lo definitivo y absoluto, cae totalmente la consideración dialéctica del silogismo; por lo cual los restantes silogismos ya no se consideran como *modificaciones necesarias* de aquella forma, sino como *especies.* —En este sentido es indiferente si el mismo primer silogismo formal es considerado sólo como una especie, *al lado de* las restantes, o bien como un *género* y una especie al mismo tiempo; este último caso se verifica porque los restantes silogismos se hallan reducidos al primero. Si esta

reducción no se verifica expresamente, de todas maneras se halla siempre en la base la misma relación formal de la subsunción extrínseca, que la primera figura expresa.

Este silogismo formal es la contradicción donde el término medio tiene que ser la unidad determinada de los extremos, pero no como tal unidad, sino como una determinación diferente, en el aspecto cualitativo, con respecto a aquellos [términos extremos] de los que debe ser la unidad. Por el hecho de que constituye esta contradicción, el silogismo es dialéctico en sí mismo. Su movimiento dialéctico lo presenta en el conjunto completo de sus momentos conceptuales, de manera que no sólo aquella relación de la subsunción, o sea la particularidad, sino que, *de manera igualmente esencial*, también la unidad negativa y la universalidad, son momentos del concluir. Por cuanto cada uno de ellos por sí, es de igual modo sólo un momento unilateral de la particularidad, ellos son igualmente términos medios incompletos; pero al mismo tiempo constituyen las determinaciones desarrolladas de éstos. El recorrido total, a través de las tres figuras, presenta al término medio en cada una de estas determinaciones sucesivamente, y el verdadero resultado que surge de esto, es que el término medio no es una sola de estas determinaciones aislada, sino la totalidad de ellas.

El defecto del silogismo formal, por consiguiente, no consiste en la *forma del silogismo* --más bien esta forma es la de la racionalidad— sino en que ésta se halla sólo como forma *abstracta*, y, por lo tanto, carente de concepto. Ya se mostró que la determinación abstracta, a causa de su relación abstracta consigo misma, puede ser considerada de igual modo como contenido; por lo tanto el silogismo formal no proporciona otra cosa sino la siguiente: que una relación de un sujeto con un predicado proceda o no proceda *solamente de este término medio*. No sirve para nada el haber demostrado una proposición por medio de un silogismo semejante; a causa de la determinación abstracta del término medio, que es una calidad carente de concepto, pueden existir, igualmente bien, otros términos medios, de donde se concluya el contrario; y aún más, del mismo término medio pueden ser deducidos también predicados opuestos, por medio de ulteriores silogismos. Además de no proporcionar mucha ayuda, el silogismo formal es también algo muy simple. Las muchas reglas, que han sido halladas, son ya engorrosas porque están en contraste tan grande con la naturaleza simple de la cosa; pero lo son también, porque se refieren a los casos en que el valor formal del silogismo se halla, además, disminuido por la determinación formal extrínseca, sobre todo por la de la particularidad (especialmente porque ésta tiene que ser entendida, a este fin, en sentido comprensivo); y también según la forma se producen sólo resultados que no tienen ningún valor. —Pero el aspecto más justificado e importante del disfavor en que ha caído la silogística consiste en que ella insiste en ocuparse de manera tan amplia y *carente de concepto*, de un objeto cuyo único contenido es el *concepto* mismo.

Las muchas reglas silogísticas recuerdan el procedimiento de los maestros de aritmética, que dan igualmente una cantidad de reglas sobre las operaciones aritméticas, reglas que presuponen todas que no se posea el *concepto* de la

operación. —Sin embargo los números son una materia carente de concepto, la operación aritmética es un juntar o separar extrínseco, un procedimiento mecánico (y en efecto se han inventado máquinas para calcular, que efectúan estas operaciones); en cambio lo más duro y estridente se tiene cuando las determinaciones formales del silogismo, que son conceptos, están tratadas como una materia carente de concepto. El extremo máximo de esta manera, carente de concepto, de tratar las determinaciones conceptuales del silogismo, es propiamente el hecho de que Leibniz *(Opera.,* tom. II, p. I.) haya sometido el silogismo al cálculo combinatorio y por medio de éste haya calculado cuántas posiciones del silogismo son posibles, y, precisamente con respecto a las diferencias entre juicios positivos y negativos, luego entre juicios universales, particulares, indeterminados y singulares. Se halla así que son posibles 2048 de tales combinaciones, de las que, excluyendo las inútiles, quedan 24 figuras que se pueden aplicar. Leibniz hace mucho caso de la utilidad del análisis combinatorio, para encontrar no sólo las formas del silogismo, sino también las combinaciones de otros conceptos. La operación por cuyo medio se halla todo esto, es la misma por cuyo medio se calcula cuántas combinaciones de letras permite un alfabeto, cuántas jugadas diferentes son posibles con los dados, cuantos juegos diferentes pueden hacerse con los naipes, jugando al *Hombre,* etc. Por lo tanto se hallan aquí las determinaciones del silogismo en una misma clase con los puntos de los dados, y del *Hombre*, se considera lo racional como algo muerto v carente de concepto, y se deja de lado lo característico del concepto y de sus determinaciones, es decir, el *relacionarse* como esencias espirituales, y por este relacionarse, *eliminar* su determinación *inmediata.* —Esta aplicación leibniziana del cálculo combinatorio al silogismo y a las vinculaciones de otros conceptos, no se diferenciaba de la desacreditada *arte de Lulio*[6], sino porque era más metódica con respecto al *número,* pero resultaba tan falta de sentido como aquélla. Se vinculaba con esto una idea acariciada por Leibniz, que éste había concebido en su juventud, y a la que, a pesar de su inmadurez e incongruencia, no había renunciado tampoco más tarde. Se trataba de una *característica universal* de los conceptos —es decir de un idioma escrito, donde cada concepto fuera presentado como si fuera una relación con otros o como refiriéndose a otros —como si en la vinculación racional, que es esencialmente dialéctica, un contenido conservara aun las mismas determinaciones que tiene cuando está fijado por sí.

El *cálculo de Ploucquet*[7], sin duda ha echado mano del procedimiento más consecuente, por cuyo medio la relación del silogismo adquiere la capacidad de ser sometida al cálculo. Se funda en lo siguiente: se hace abstracción, en el juicio,

---

[6] RAIMUNDO LULIO, 1232-1315, *Ars magna seu generalis,* a la cual Leibniz, siguiendo las huellas de G. Bruno y otros filósofos renacentistas, dedicó una larga serie de obras, a partir del *De arte combinatoria de* 1666. [*N. del T.*]

[7] PLOUCQUET, GODOFREDO, 1716-1760. *Principia de substantiis et* phaenomenis, accedit methodus calculandi in logicis ab ipso inventa, 1753. [N. del T.]

de las diferencias de relaciones, es decir, de la diferencia entre individualidad, particularidad y universalidad, y se mantiene firme la *identidad abstracta* del sujeto *y* el predicado, de manera que ellos están en *ecuación matemática*. Es una relación, que reduce el silogizar a una formación de proposiciones absolutamente desprovista de valor, y tautológica. —En la proposición: *La rosa es roja,* el predicado no tiene que significar el rojo universal, sino sólo el determinado *rojo de la rosa;* en la proposición: Todos los cristianos son hombres, el predicado tendría que significar sólo aquellos hombres que son cristianos. De esta proposición y de la que sigue: Los judíos no son cristianos, siguese la conclusión que no sirvió de buena recomendación a este cálculo, frente a Mendelssohn: *Por lo tanto los judíos no son hombres* (es decir no son aquellos hombres que son los cristianos). Ploucquet indica, como consecuencia de su descubrimiento que: *"Posse etiam sudes mechanice totam logicam doceri, uti pueri arithmeticam docentur, ita quidem, ut mulla formidine in ratiociniis suis errarsdi torqueri, vel fallaciis circumveniri possint, si in calculo non errant."* (Pueden aún los rústicos ser instruidos mecánicamente en toda la lógica, tal como los niños son instruidos en la aritmética, de manera que, por cierto, no puedan ser extraviados en sus razonamientos por ningún temor de equivocarse ni puedan caer víctimas de engaños, con tal que no yerren en el cálculo): Esta recomendación, de que a los ignorantes se les pueda enseñar *de modo mecánico,* por medio del cálculo, toda la lógica, es por cierto lo peor que pueda decirse acerca de un invento referente a la exposición de la ciencia lógica.

B. EL SILOGISMO DE REFLEXIÓN

El proceso del silogismo cualitativo ha eliminado el carácter *abstracto* de las determinaciones del mismo; el término se ha puesto de tal modo como una determinación tal, que en ella también la otra *aparece.* Además de los términos abstractos, se halla también en el silogismo la *relación* de éstos, y en la conclusión esta relación está puesta como una relación mediada y necesaria; por consiguiente cada determinación, en verdad, no está puesta como una determinación singular por sí, sino como relación de las otras, es decir, como determinación *concreta.*

El término medio era la particularidad abstracta, y por sí mismo era una determinación simple, y era término medio sólo de modo extrínseco y en relación a los extremos independientes. De ahora en adelante está puesto como la *totalidad* de las determinaciones; así es la unidad *puesta* de los extremos; pero en primer lugar es la unidad de la reflexión, que los comprende en sí —un comprender que, como *primera* eliminación de la inmediación y *primera* referencia de las determinaciones, no es todavía la absoluta identidad del concepto.

Los extremos son las determinaciones del juicio de la reflexión; son verdadera y propia *individualidad* y *universalidad* como determinación de relación, o sea una reflexión que encierra en sí un múltiple. Pero el sujeto singular

contiene también, como se mostró respecto al juicio de reflexión, además de la pura individualidad, que pertenece a la forma, la determinación como universalidad reflejada absolutamente en sí, o como *género* presupuesto, es decir, todavía admitido aquí de modo inmediato.

De esta determinación de los extremos, que pertenece al proceso de la determinación del juicio, resulta el más exacto contenido del término *medio*, del que todo esencialmente depende en el silogismo, pues es el término medio el que distingue el silogismo respecto al juicio. El término medio contiene: 1. la *individualidad;* 2. pero ampliada a universalidad, como *Todos;* 3. la universalidad que se halla como base, es decir, el *género*, o sea la universalidad que reúne absolutamente en sí la individualidad y la abstracta universalidad. Solamente de esta manera el silogismo de la reflexión posee la *verdadera y propia determinación* de la forma, al estar el término medio *puesto* como la totalidad de las determinaciones. El silogismo inmediato, frente a él, es, por ende, el silogismo *indeterminado*, pues el término medio constituye todavía la particularidad abstracta, donde los momentos de su concepto no están todavía puestos. —Este primer silogismo de la reflexión puede llamarse el *silogismo de la totalidad.*

a) El silogismo de totalidad.

1. El silogismo de la totalidad es el silogismo intelectual en su perfección; pero no es nada más que esto. El hecho de que, en él, el término medio no sea una particularidad *abstracta*, sino desarrollada en sus momentos, y por consiguiente se halle como concreta, es, sin duda, un requisito esencial para el concepto, pero la forma de la *totalidad* comprende primeramente lo individual sólo de manera extrínseca en la universalidad, y viceversa conserva todavía en la misma universalidad este individual como algo inmediato que subsiste por sí. La negación de la inmediación de las determinaciones, que ha sido el resultado del silogismo de la existencia, es sólo la *primera* negación; no es todavía la negación de la negación o sea la absoluta reflexión en sí. Por consiguiente, en el fondo de aquella universalidad de la reflexión, que comprende en sí las determinaciones singulares, se hallan todavía aquellas determinaciones; o sea, la totalidad no es todavía la universalidad del concepto, sino la universalidad extrínseca de la reflexión.

El silogismo de la existencia era accidental, porque su término medio, siendo una determinación singular del sujeto concreto, permitía una multiplicidad indeterminada de otros términos medios de este tipo, y con eso el sujeto podía ser vinculado con un indeterminado número de otros predicados, y también con predicados opuestos. Pero, dado que el término medio desde ahora contiene la *individualidad* y por esto es él mismo concreto, por medio de éste sólo puede vincularse con el sujeto un predicado, que le compete a él como concreto. —Si por ejemplo, debiera concluirse del término medio: *verde,* que un cuadro es agradable, porque el color verde es agradable a la vista, o bien que una poesía, un

edificio, etc. son hermosos, porque poseen *regularidad,* entonces el cuadro, etc., podría ser feo a pesar de esto, y a causa de otras determinaciones, de donde pudiera concluirse con este último predicado. Si en cambio, el término medio tiene la determinación de la *totalidad,* entonces contiene el verde, o la regularidad, como un *concreto,* que precisamente por eso, no es la abstracción de un puro verde o de una simple regularidad, etc.; con este *concreto* pueden vincularse ahora solamente predicados que sean apropiados a la *totalidad del concreto.* —En el juicio: *El verde* o *la regularidad es agradable,* el sujeto es sólo la abstracción de verde, o de regularidad. En la proposición: *Todo lo verde o lo regular es agradable,* el sujeto, al contrario es: todos los objetos reales concretos que son verdes o regulares, objetos que, por ende, están considerados como *concretos, con todas las propiedades,* que tienen además del verde o de la regularidad.

Pero esta perfección de reflexión del silogismo lo convierte precisamente por eso en una pura ilusión. El término medio tiene la determinación: *Todos:* a éstos les compete *de inmediato,* en la premisa mayor, aquel predicado que está vinculado con el sujeto. Sin embargo *"todos"* son "todos *los individuos singulares";* por lo tanto el sujeto *singular* tiene ya aquel predicado inmediatamente y *no lo consigue sólo por medio del silogismo. —O bien* el sujeto consigue, por medio de la conclusión, un predicado como consecuencia: pero la premisa mayor contiene ya en sí esta conclusión: *por lo tanto la premisa mayor no es exacta por sí,* o sea no es un juicio inmediato, presupuesto, sino que *presupone ella misma la conclusión,* cuyo fundamento tenía que ser. —En aquel preferido silogismo perfecto, que reza:

Todos los hombres son mortales,
Ahora bien, Cayo es un hombre,
Luego, Cayo es mortal,

la premisa mayor es correcta sólo porque *la conclusión es correcta* y en la medida en que lo es; si acaso Cayo no fuera mortal, entonces la premisa mayor no sería correcta. La proposición, que tendría que ser conclusión, tiene que ser correcta directamente por sí, porque de otro modo la premisa mayor no podría comprender todos los individuos singulares; antes de que la premisa mayor pueda valer como correcta, hay que preguntarse *con antelación* si aquella conclusión misma no será una *instancia* en contra de ella.

3. Al hablar del silogismo de existencia nos resultó, sobre la base del concepto del silogismo, que las premisas como *inmediatas,* contradecían la conclusión, es decir, la *mediación* requerida por el concepto del silogismo, y que por consiguiente el primer silogismo presuponía otros silogismos y éstos, a su vez presuponían aquél. Con respecto al silogismo de reflexión, se halla puesto en él mismo, el que la premisa mayor presuponga su conclusión, ya que esa premisa contiene justamente aquella vinculación del individuo con un predicado, que debería ser precisamente sólo la conclusión.

Ahora, lo que hallarnos en realidad, puede ser expresado en primer lugar de la manera siguiente: el silogismo de reflexión es sólo una *apariencia* exterior y vacua *del silogizar* —por lo tanto la esencia de este silogizar se funda sobre una *individualidad* subjetiva, y ésta, por ende, constituye el término medio y como tal tiene que ser puesta, es decir, como la individualidad que existe como tal, y que tiene en sí la universalidad sólo de modo extrínseco. —O sea, según el más exacto contenido del silogismo de la reflexión se mostró que lo individual se halla con su predicado en una relación *inmediata,* no en una relación inferida, y que la premisa mayor, que es la unión de un particular con un universal, o, con más exactitud, de un universal formal con un universal en sí, está mediada por la relación de la individualidad, que se encuentra en ella —es decir, de la individualidad corno totalidad. Pero éste es el silogismo de *inducción.*

b) El silogismo de inducción.

1. El silogismo de la totalidad se halla bajo el esquema de la primera figura: I-P-U; el silogismo de la inducción bajo el esquema de la segunda figura: U-I-P, pues tiene a su vez la individualidad como término medio; pero no la individualidad *abstracta,* sino la individualidad considerada como *completa,* es decir, puesta con la determinación que le es contraria, esto es con la universalidad. *Uno de los extremos* es un predicado cualquiera, que es común a todos estos individuos; su relación con ellos constituye las premisas inmediatas, tal como la que en el silogismo precedente debía ser conclusión. *El otro extremo* puede ser el *género* inmediato, tal como se hallaba en el término medio del silogismo precedente, o en el sujeto del juicio universal, género que se agota en la totalidad de los individuos o también de las especies del término medio. Según eso el silogismo tiene la configuración siguiente:

i
i
U-P
I
i
al infinito.

2. La segunda figura del silogismo formal: U-I-P no correspondía al esquema, porque la premisa I, que constituye el término medio, no era la que subsumía, es decir, no era predicado. En la inducción este defecto está salvado: el término medio aquí es: *"todos los individuos particulares";* la proposición U-I, que contiene lo universal objetivo o sea el género, como separado y convertido en extremo, es decir, como un sujeto, tiene un predicado, que posee por lo menos la misma extensión de él, y por eso es idéntico con él para la reflexión exterior. El león, el elefante, etc., constituyen el *género* del cuadrúpedo; la diferencia, procedente del hecho que *el mismo* contenido está puesto una vez *en* la individualidad, la otra en la universalidad, es, por lo tanto, una *pura determinación de forma, indiferente,* cuya indiferencia en el silogismo de

reflexión, es el resultado puesto del silogismo formal y aquí está puesto por la igualdad de la extensión.

Por consiguiente, la inducción no es el silogismo de la pura *percepción* o de la existencia accidental, como la segunda figura que le corresponde, sino que es el silogismo de la *experiencia* —es decir, de la colección subjetiva de los individuos en el género y de la vinculación del género con una determinación universal, puesto que se la encuentra en todos los individuos. Este silogismo tiene también el significado objetivo de que el género inmediato se determina, por medio de la totalidad de la individualidad, corno una propiedad universal, y tiene su existencia en una relación o característica universal. —Sin embargo, el significado objetivo de éste, corno de los otros silogismos, es sólo su concepto interior, que aquí todavía no está puesto.

3. Más bien, la inducción es todavía esencialmente un silogismo subjetivo. El término medio está constituido por los individuos en su inmediación; la reunión de éstos en el género, por medio de la totalidad, es una reflexión *extrínseca.* A causa de la *inmediación* de los individuos, que persiste, y de la *exterioridad* que fluye de ella, la universalidad es sólo perfección, o queda siendo más bien una *tarea por efectuar.* —Por consiguiente en ella aparece de nuevo la progresión hacia la falsa infinitud; la *individualidad* tiene que ser puesta como *idéntica con la universalidad;* pero, al estar los *individuos* puestos también como *inmediatos,* aquella unidad permanece así solamente como un perenne *deber ser.* Es una unidad de la *igualdad;* los que tienen que ser idénticos, al mismo tiempo no tienen que serlo. Los a, b, c, d, e, solamente en su continuación *al infinito* constituyen el género, y dan la experiencia completa. La *conclusión* de la inducción queda, por la tanto, corno *problemática.*

Sin embargo, por cuanto expresa que la percepción, para convenirse en experiencia, *tiene* que ser continuada *al infinito,* la inducción presupone que el género se halle coincidente *en sí y por si* con su determinación. La inducción más bien presupone así esencialmente su conclusión como un inmediato, así corno el silogismo de la totalidad presupone, por medio de una de sus premisas, la conclusión. —Una experiencia, que se funda sobre la inducción, está aceptada como válida, *a pesar* de que se conceda que la percepción *no está todavía completa;* pero se puede admitir que no puede resultar ninguna *instancia en contra* de aquella experiencia, solamente si ésta es verdadera *en sí y por sí.* Por consiguiente, el silogismo por inducción se funda, sí, sobre una inmediación, pero no sobre aquella en que tendría que fundarse, es decir, sobre la inmediación *existente* de la *individualidad,* sino sobre la inmediación *existente en sí y por sí,* o sea sobre la inmediación *universal.* La determinación fundamental de la inducción, es la de ser un silogismo; cuando la individualidad está considerada como determinación esencial, y la universalidad, en cambio, sólo corno determinación exterior del término medio, entonces el término medio se quiebra en dos partes no vinculadas mutuamente, y no hay silogismo. Esta exterioridad pertenece más bien a los extremos. *La individualidad* puede ser término medio sólo *por cuanto [es] idéntica de inmediato con la universalidad;* una tal

universalidad es propiamente la universalidad *objetiva,* o sea el *género.* —Esto puede ser considerado también de otro modo: La universalidad es *extrínseca pero esencial,* a la determinación de la individualidad que se halla como base del término medio de la inducción; un tal *extrínseco* es de modo igualmente inmediato su contrario, *lo intrínseco.* —La verdad del silogismo de la inducción es, por ende, un silogismo tal, que tiene como término medio una individualidad, que es de inmediato y *en sí misma* universalidad —esto es el silogismo *de analogía.*

c) El silogismo de analogía.

1. Este silogismo tiene corno esquema abstracto, la tercera figura del silogismo inmediato: I-U-P. Sin embargo su término medio ya no es una calidad particular cualquiera, sino una universalidad, que es la *reflexión sobre sí de un concreto, y* por tanto la *naturaleza de aquél;* —viceversa, por el hecho de que es así la universalidad como universalidad de un concreto, es, al mismo tiempo, en-sí-misma este *concreto.* —Por lo tanto aquí el término medio es un individuo, pero según su naturaleza universal; además un extremo es otro individuo, que tiene de común con aquél la misma naturaleza universal. Por ejemplo:

La tierra tiene habitantes;
La luna es una *tierra;*
Por consiguiente la luna tiene habitantes.

2. La analogía es tanto más superficial cuanto más el universal, en el que los dos individuos son uno, y según el cual un individuo se convierte en predicado del otro, es una pura *cualidad;* o bien, puesto que se entiende la cualidad en sentido subjetivo, cuanto más ese universal es una o bien otra *característica,* vale decir cuando la identidad de ambos se considera como una pura *semejanza.* Pero una tal superficialidad, a la que puede ser reducida una forma del intelecto o de la razón, puesto que se la rebaja hacia la esfera de la simple *representación,* no tendría que ser citada en absoluto en la lógica. —Y es también desacertado el presentar la premisa mayor de este silogismo de manera que suene: *Lo que es semejante a un objeto en algunas características, le es semejante también en otras.* De esta manera *la forma del silogismo* queda expresada en la forma de un contenido, y el contenido empírico, aquél que debería propiamente ser llamado contenido, está transportado al mismo tiempo en la premisa menor, Análogamente, por ejemplo, también toda la forma del primer silogismo podría ser expresada corno su premisa mayor de la manera siguiente: *Lo que está subsumido bajo un otro, al que inhiere un tercero, tiene inherente también este tercero*[8] *pero ahora, etc.* Sin embargo, en el silogismo mismo, no importa el

[8] Oportunamente el traductor italiano recuerda en este punto el antecedente de Aristóteles *(Categorías,* cap. II, 36): "todo lo que se dice del predicado, todo esto se dice también del

contenido empírico, y el convertir su propia forma en el contenido de una premisa mayor es tan indiferente como si se tomara para este fin cualquier otro contenido empírico. Pero, como en el silogismo de analogía no se debiera tener en cuenta aquel contenido, que no contiene otra cosa sino la forma peculiar del silogismo, entonces tampoco en el primer silogismo importaría eso, es decir, no importaría lo que hace que el silogismo sea un silogismo. Lo que importa, es siempre la forma del silogismo, sea que éste tenga como contenido empírico esta misma forma o algo diferente. Así el silogismo de analogía es una forma peculiar, y es un motivo perfectamente vano para no considerarla corno tal, el que su forma pueda ser convertida en contenido o materia de una premisa mayor, mientras la materia no concierne al aspecto lógico. —Lo que en el silogismo de analogía, y de cierta manera también en el silogismo de inducción, puede instigar hacia este pensamiento, consiste en que en ellos el término medio, y también los extremos son más determinados que en el silogismo puramente formal, y por consiguiente la determinación de forma, por el hecho de no ser más simple y abstracta, tiene que aparecer también como *determinación de contenido.* Pero el hecho de que la forma se determine así corno contenido, representa *en primer lugar* un progresar necesario del elemento formal, y concierne, por ende, de modo esencial a la naturaleza del silogismo; pero de ahí procede, *en segundo lugar,* el que una tal determinación de contenido no pueda ser considerada, en cuanto tal, como un otro contenido empírico y no pueda abstraerse de ella.

Si se considera la forma del silogismo de analogía en aquella expresión de su premisa mayor, que dice: *cuando dos objetos coinciden en una o en varias propiedades, entonces a cada uno de ellos le compete también alguna de las otras propiedades, que el otro tiene,* entonces puede parecer que este silogismo contenga cuatro determinaciones, es decir, la llamada *quaternionem terminorum* (cuaternidad de los términos) —lo que sería una circunstancia, que llevaría consigo la dificultad de poner la analogía en la forma de un silogismo formal. --Hay aquí *dos* individuos, y, *como tercero,* una característica que se admite de inmediato como común; *en cuarto lugar* la otra característica, que uno de los individuos posee de modo inmediato, y que el otro consigue, en cambio, sólo por medio del silogismo. —Esto deriva de que, como ya se mostró, en el silogismo por analogía, el término *medio* está puesto corno individualidad, pero de inmediato *también* corno su verdadera universalidad. En la *inducción,* además de los dos extremos, el término medio es una indeterminable multitud de individuos; en este silogismo, por ende, tendrían que ser contados una infinita multitud de términos. —En el silogismo de totalidad, la universalidad está en el término medio sólo como la determinación formal extrínseca de la totalidad; en el silogismo de la analogía, al contrario, está como universalidad esencial. En el ejemplo ya citado el término medio, *la tierra,* se halla considerado como un

---

sujeto"; principio que en la lógica posterior se expresó con la fórmula: "nota note est etiam nota rei". [N. del T.]

concreto, que, con respecto a su verdad, es tanto una naturaleza universal, o género, como un individuo.

Desde este punto de vista la *quaternio terminorum* no convertiría la analogía en un silogismo incompleto. Pero en otro respecto el silogismo se convierte en tal a raíz de eso; en efecto, si en realidad uno de los sujetos tiene la misma naturaleza universal que el otro, queda sin embargo indeterminado, *si* a uno de los sujetos le compete, a causa de su *naturaleza* o de su *particularidad,* la determinación, en la que se concluye también por el otro; por ejemplo, si la tierra tiene habitantes corno cuerpo cósmico *en general, o* solamente como este *particular* cuerpo cósmico. La analogía, es, por lo tanto, aún un silogismo de reflexión, puesto que la individualidad y la universalidad están unidas *de inmediato* en su término medio. A causa de esta inmediación, se halla todavía presente la *exterioridad* de la unidad de reflexión; lo individual es solamente *en sí* el género, no está puesto en esta negatividad, por cuyo medio su determinación sería como la propia determinación del género. Por consiguiente el predicado, que compete al individuo del término medio, no es todavía el predicado del otro individuo, aun cuando los dos pertenezcan al mismo género.

3. I-P (la luna tiene habitantes) es la conclusión. Pero una de las premisas (la tierra tiene habitantes) es precisamente un tal I-P; como I-P tiene que ser una conclusión, en esto se halla la exigencia de que también aquella premisa sea una conclusión. Este silogismo es por ende en sí mismo su propia exigencia frente a la inmediación que contiene, o sea, presupone su conclusión. Un silogismo de existencia tiene su presuposición en los *otros* silogismos de existencia; en los silogismos recién considerados, precisamente, esa presuposición ha vuelto dentro de ellos, porque son silogismos de reflexión. Dado, pues, que el silogismo de analogía representa la exigencia de su mediación frente a la inmediación, por la cual está afectada su mediación, el momento de la *individualidad* es aquél cuya eliminación él exige. Así, para el término medio queda lo universal objetivo, el *género*, purificado de la inmediación género, en el silogismo de analogía, era un momento del término medio sólo como *presuposición inmediata;* puesto que el silogismo mismo exige la eliminación de la inmediación presupuesta, la negación de la individualidad, y por ende lo universal, ya no son inmediatos, sino *puestos.* El silogismo de reflexión contenía solamente la *primera* negación de la inmediación; ahora se ha presentado la segunda negación, y con ésta la universalidad extrínseca de la reflexión ha quedado determinada como una universalidad existente en sí y por sí. —Considerando la cosa del lado positivo, se ve que la conclusión es idéntica a la premisa, la mediación ha coincidido con su presuposición,' y con esto se ha convertido en una identidad de la universalidad de reflexión, por cuyo medio se ha vuelto una universalidad superior.

Si dirigimos nuestra mirada hacia el procedimiento de los silogismos de reflexión, vemos que la mediación en general es la unidad *puesta* o sea *concreta* de las determinaciones formales de los extremos; la reflexión consiste en este poner una determinación en la otra; lo que media es así la *totalidad.* Pero como

fundamento esencial de ésta se muestra la *individualidad,* y la universalidad no aparece sino como una determinación extrínseca en ella, es decir, como *perfección.* La universalidad, empero, es *esencial* al individuo, a fin de que sea un término medio que concluye; por consiguiente el individuo tiene que ser considerado corno un universal *existente en sí.* Sin embargo no está vinculado con la universalidad de esta manera puramente positiva, sino que se halla eliminado en ella y es momento negativo; así lo universal, es decir, lo existente en sí y por sí, es un género puesto, *y* el individuo, corno inmediato, es más bien la exterioridad de aquél, o sea un *extremo.* —El silogismo de reflexión, considerado en general, se halla bajo el esquema P-I-U; lo individual como tal, se halla en él todavía como determinación esencial del término medió. Pero por cuanto su inmediación se ha eliminado, y el término medio se ha determinado como universalidad existente en sí y por sí, el silogismo ha penetrado en el esquema formal I-U-P, y el silogismo de reflexión ha traspasado en el *silogismo de necesidad.*

C. EL SILOGISMO DE NECESIDAD

Lo que media se ha determinado ahora: 19 corno universalidad *simple* determinada, tal como es la particularidad en el silogismo de existencia; pero, 29 como universalidad *objetiva,* es decir, que contiene toda la determinación de los diferentes extremos, así como la totalidad del silogismo de reflexión, vale decir, una universalidad *plena,* pero *simple;* esto es, *la naturaleza universal* de la cosa, o sea el *género.*

Este silogismo está *lleno de contenido,* porque el término medio *abstracto* del silogismo de existencia, se ha puesto como aquella *diferencia determinada,* que él representa corno término medio del silogismo de reflexión. Pero esta diferencia se ha reflejado de nuevo en la simple identidad. —Este silogismo es, por ende, silogismo de *necesidad*, porque su término medio no es otro contenido inmediato, sino la reflexión sobre sí de la determinación de los extremos. Estos tienen en el término medio su identidad interna, cuyas determinaciones de contenido son las determinaciones de forma de los extremos. —De este modo el elemento, por cuyo medio los términos se diferencian, está como forma *extrínseca* e *inesencial,* y los términos están como momentos de una *única* existencia *necesaria.*

Primeramente este silogismo es el silogismo inmediato, y por lo tanto formal, de manera que la *conexión* de los términos consiste en su *naturaleza esencial* como *contenido,* y éste se halla en los diferentes términos sólo en *forma diferente, y* los extremos por sí existen sólo como un subsistir *inesencial.* —La realización de este, silogismo tiene que determinarlo de manera que los *extremos* estén *puestos* igualmente como la *totalidad* que primeramente es el término medio, y que la *necesidad* de la relación, que en primer lugar es sólo el *contenido sustancial,* sea una relación de la *forma puesta.*

a) El silogismo categórico.

El silogismo categórico tiene el juicio categórico como una o como ambas premisas suyas. —Con este silogismo, corno con el juicio, se vincula aquí el significado más determinado, de que su término medio sea la *universalidad objetiva.* De modo superficial, tampoco el silogismo categórico está considerado sino como un puro silogismo de inherencia.

El silogismo categórico, según su significado lleno de contenido en el *primer silogismo de necesidad,* donde un sujeto está vinculado con un predicado por medio de *su sustancia.* Sin embargo, la sustancia, elevada a la esfera del concepto, es lo universal, *y* está puesta como lo que existe en sí y por sí, de modo que tenga como forma, es decir, como manera de su Ser, no la accidentalidad, como en su propia relación particular, sino da determinación del concepto. Por consiguiente sus diferencias son los extremos del silogismo, y propiamente la universalidad e individualidad. Aquélla, frente al *género* (como se designa con más exactitud el término *medio)* es universalidad abstracta, o sea determinación universal —resumiéndose la accidentalidad de la sustancia en la simple determinación, que, empero, es su diferencia esencial, es decir, la *diferencia específica.* —Sin embargo, la individualidad es lo real, es en sí la unidad concreta del género y de la determinación; aquí, empero, como en el silogismo inmediato, es en primer lugar individualidad inmediata, es decir, la accidentalidad resumida en la forma de una subsistencia *existente por si.* —La relación de este extremo con el término medio constituye un juicio categórico; pero, como: también el otro extremo, según la determinación mencionada, expresa la diferencia específica del género, o sea su principio determinado, también esta otra premisa es categórica.

2. Este silogismo, como primero y por tanto inmediato silogismo de necesidad, se halla en primer lugar bajo el esquema del primer silogismo formal, I-P-U. Sin embargo, como el término medio es la *naturaleza* esencial de lo individual, y no *una cualquiera* de sus determinaciones o propiedades, y como también el extremo de la universalidad no es un universal cualquiera abstracto, ni tampoco sólo una cualidad particular, sino la determinación universal, lo *especifico de la diferencia* del género, queda así eliminada la accidentalidad por la cual el sujeto puede ser vinculado sólo por medio de *un cierto* término medio con *una cierta cualidad.* —Dado que así las *relaciones* de los extremos con el término medio no tienen tampoco aquella inmediación extrínseca, como la tienen en el silogismo de existencia, no se presenta la exigencia de la prueba en el sentido en que se presentaba en aquel silogismo, y que llevaba, a la infinita progresión.

Además este silogismo no presupone, como un silogismo de la reflexión, su conclusión para sus premisas. Los términos están entre sí, según el contenido sustancial, en una relación idéntica, como existente *en sí y por sí;* hay una *única* esencia que recorre los tres términos, y donde las determinaciones de la individualidad, particularidad y universalidad son sólo momentos formales.

Por consiguiente, el silogismo categórico ya no es más subjetivo; en aquella identidad empieza la objetividad. El término medio es la identidad llena de

contenido, de sus extremos, que están contenidos en aquélla según su independencia, porque su independencia es aquella universalidad sustancial, es decir, el género. El aspecto subjetivo del silogismo consiste en el subsistir indiferente de los extremos, frente al concepto, o sea al término medio.

3. Pero, en este silogismo, es subjetivo también esto, que aquella identidad está todavía corno identidad sustancial, o como *contenido,* y no todavía, al mismo tiempo, como *identidad formal.* Por consiguiente, la identidad del concepto representa todavía un vínculo *interno,* y es así, como relación, aún *necesidad;* la universalidad del término medio, es pura identidad *positiva,* y no está igualmente como *negatividad de sus extremos.*

Con más exactitud, la inmediación de este silogismo, que no está todavía *puesta* como aquello que *existe en sí,* se verifica de la manera siguiente. Lo propiamente inmediato del silogismo es *lo individual.* El individuo está subsumido bajo su género como término medio; pero bajo el mismo medio se halla también una *multitud indeterminada* de otros individuos; es, pues, *accidental* el que solamente *este* individuo sea puesto como subsumido bajo este término medio. —Pero además esta accidentalidad no pertenece sólo a la *reflexión extrínseca,* que halla, casualmente y por medio de la *comparación* con otros, al individuo puesto en el silogismo; más bien el individuo está puesto como *accidental,* como una realidad subjetiva, al estar él mismo relacionado con el término medio como con su universalidad objetiva. Por otro lado, como el sujeto es un individuo *inmediato,* contiene determinaciones, que no están contenidas en el término medio considerado como naturaleza universal; tiene, por lo tanto, frente a esta naturaleza universal una existencia indiferente, determinada por sí, que posee un contenido particular. Y viceversa, de tal manera, también este otro término tiene una inmediación indiferente y una existencia distinta de aquél. —La misma relación se verifica también entre el término medio y el otro extremo; en efecto, éste tiene igualmente la determinación de la inmediación, y por lo tanto un ser accidental frente a su término medio.

Lo que de esta manera está puesto en el silogismo categórico, son *por un lado* los extremos en tal relación con el término medio, que tienen *en sí* una universalidad objetiva o sea una naturaleza independiente, y al mismo tiempo están como inmediatos, y, por ende, como *realidades indiferentes* recíprocamente. Pero *por otro lado* ellos son igualmente determinados como *accidentales,* o sea, su inmediación está determinada como *eliminada* en su identidad. Pero ésta, a causa de aquella independencia y totalidad de la realidad, es solamente la identidad formal interna; de tal manera el silogismo de necesidad se ha determinado conviniéndose en silogismo *hipotético.*

b) El silogismo hipotético.

1. El juicio hipotético contiene sólo la *relación* necesaria sin la inmediación de los términos relacionados. *Si A existe, entonces B existe,* o sea el existir de *A* es también a la vez el existir de *un otro,* es decir, de *B.* Con esto todavía no se dice ni que *A exista*, ni que *exista B.* El silogismo hipotético añade esta *inmediación* del existir:

Si *A* existe, entonces existe *B*,
Ahora bien, *A* existe,
Luego, *B* existe.

La premisa menor por sí expresa el inmediato existir de *A.* Pero no sólo esto ha venido a añadirse al juicio. El silogismo contiene la relación del sujeto con el predicado, no como cópula abstracta, sino como unidad completa *mediadora.* El ser de *A,* por consiguiente, tiene que entenderse *no como pura inmediación,* sino esencialmente como *término medio del silogismo.* Esto tiene que ser considerado más detenidamente.

2 En primer lugar la relación del juicio hipotético es la *necesidad,* o sea la *identidad sustancial* interna, en la diversidad exterior de la existencia, o de la recíproca indiferencia del ser fenoménico —un *contenido* idéntico, que se halla como base interior. Los dos términos del juicio, por consiguiente, no están como un ser inmediato, sino como un ser mantenido en la necesidad, y, por ende, al mismo tiempo *eliminado,* o sea sólo aparente. Los dos términos se comportan además, en cuanto términos del juicio, como *universalidad* e *individualidad;* por consiguiente uno de ellos es aquel contenido, como *totalidad de las condiciones,* el otro como *realidad.* Sin embargo, es indiferente, cuál término se considere como universalidad, y cuál como individualidad. Por cuanto, pues, las condiciones son todavía lo *intrínseco,* lo *abstracto* de una realidad, ellas son lo *universal,* y es el hecho de *ser recogidas juntamente* en una *individualidad,* lo que las hizo penetrar en la *realidad.* Viceversa, las condiciones son un fenómeno *dividido, disperso, que sólo en la realidad adquiere unidad* y significación y una *existencia universalmente valedera.*

La relación más especial, que aquí se ha admitido entre los dos términos, como relación entre la condición y lo condicionado, puede, sin embargo, considerarse también como relación de causa y efecto, o de fundamento y consecuencia; esto aquí es indiferente. Pero la relación de la condición corresponde con más exactitud a la relación que se halla en el juicio y en el silogismo hipotéticos, ya que la condición está esencialmente como una existencia indiferente, mientras al contrario el fundamento y la causa son por si mismos algo que traspasa; además la condición es una determinación más universal, puesto que comprende los dos términos de aquellas relaciones, pues el efecto, la consecuencia, etc., son tanto condición de la causa y del fundamento, como éstos de aquéllos.

A es ahora el ser *que media,* por cuanto *en primer lugar* es un ser inmediato, una realidad indiferente; pero, *en segundo lugar,* por cuanto está también como un ser que es *en sí mismo* accidental, un ser que se elimina. Lo que transpone las condiciones en la realidad de la nueva configuración, de la que son condiciones,

es que ellas no son el ser como el inmediato abstracto, sino *el* ser *en su concepto,* primeramente el *devenir.* Pero, como el concepto no es más el traspasar, son, con más determinación, la *individualidad,* como unidad *negativa* que se refiere a sí misma. —Las condiciones son un material disperso, que espera y pide ser empleado; esta *negatividad* es lo que media, la libre unidad del concepto. Ella se determina como *actividad,* porque este término medio es la contradicción de la *universalidad objetiva,* o sea de la totalidad del idéntico contenido, y de la *inmediación indiferente.* —Este término medio, por ende, no es más una necesidad puramente interna, sino una *necesidad existente;* la universalidad objetiva contiene la referencia a sí misma, como *simple inmediación,* como ser. —En el silogismo categórico este momento es en primer lugar determinación de los extremos, pero frente a la universalidad objetiva del término medio se determina como *accidentalidad,* y con esto como algo solamente *puesto,* y también eliminado, es decir, algo que ha vuelto al concepto o sea al término medio como unidad, que ahora, en su objetividad, es ella misma también ser.

La conclusión: *Por lo tanto, B existe,* expresa la misma contradicción, es decir, que *B* es algo existente de *inmediato,* pero que existe igualmente por medio de otro, o sea que es *mediado.* Según su forma, por ende, esta conclusión es el mismo concepto que constituye el término medio; diferente sólo como lo *necesario* respecto a la *necesidad* —es decir, sólo en la forma totalmente superficial de la individualidad opuesta a la universalidad. El *contenido* absoluto de *A* y *B* es el mismo; son sólo dos nombres diferentes de la misma base para la *representación,* por cuanto ésta mantiene firme la apariencia de la diferente configuración de la existencia, y distingue de lo necesario su necesidad. Pero si ésta tuviese que separarse de *B,* ya no representaría lo necesario. Por lo tanto, se halla presente aquí la identidad de *lo que media* y de lo que está *mediado.*

3. El silogismo hipotético expone en primer lugar la *relación necesaria* como conexión establecida por medio de la *forma* o *unidad negativa,* tal como el silogismo categórico exponía por medio de la unidad positiva el puro *contenido, la* universalidad objetiva. Sin embargo, la *necesidad.* se funde con lo *necesario;* la *actividad* formal del transponerse la realidad que condiciona en la realidad condicionada constituye *en sí* la unidad, en la que las determinaciones de la oposición, que antes se habían liberado hasta la existencia indiferente, son *eliminadas,* y la diferencia de *A* y *B* es una palabra vacía. Por consiguiente, ella es unidad reflejada sobre sí —y por tanto un contenido *idéntico;* y éste no existe solamente en sí, sino que está también *puesto* por medio de este silogismo, en tanto el ser de *A* no es tampoco el ser suyo propio, sino también el ser de *B,* y viceversa en general, el ser de uno es el ser del otro, y en la conclusión el ser inmediato, o la determinación indiferente, está precisamente como una determinación mediada —así que la exterioridad se ha eliminado, y está *puesta su unidad que ha vuelto a sí.*

La mediación del silogismo se ha determinado de este modo como *individualidad, inmediación,* y *negatividad que se refiere a sí misma,* o sea como identidad que se distingue y que desde esta distinción se recoge en sí —como

forma absoluta, y, precisamente por esto, como *universalidad* objetiva, como *contenido,* que es idéntico consigo mismo. El silogismo es, en esta determinación, el *silogismo disyuntivo.*

c) El silogismo disyuntivo.

Como el silogismo hipotético está en general bajo el esquema de la 'segunda figura U-I-P, así el silogismo disyuntivo se halla bajo el esquema de la tercera figura del silogismo formal: I-U-P. Pero el término medio es la *universalidad llenada con la forma;* se ha determinado como *totalidad,* como universalidad objetiva *desarrollada.* Por consiguiente, el término medio es tanto universalidad como particularidad e individualidad. Como aquélla [universalidad] es en primer lugar la identidad sustancial del género; pero, en segundo lugar, se halla como una identidad tal que en ella *está acogida la particularidad,* pero, *como igual a aquélla* [universalidad], es decir, cómo esfera universal, que contiene su total particularización —esto es, el género dividido en sus especies: *A* que es *tanto B, como* C, *o como D.* Sin embargo, la particularización, como diferenciación, representa a la vez el *aut-aut* (sea...sea) entre *B.* C y *D;* es la unidad *negativa,* el *recíproco* excluirse de las determinaciones. —Este excluirse, ahora, no es, además, sólo un excluirse recíproco, y la determinación no es sólo una determinación relativa, sino que es también esencialmente determinación *que se refiere a sí misma*, lo particular como *individualidad*, con exclusión de las otras.

A es B, o C, o D,
Pero A es *B.*
Luego, *A* no es C ni *D.*

O también:

A es B, o C, o D,
Pero *A* no es ni C ni D.
Luego, es *B.*

A no sólo es sujeto en las dos premisas, sino también en la conclusión. En la primera premisa es universal, y en su predicado es la esfera *universal* diferenciada en la totalidad de sus especies; en la segunda premisa está puesto como un *determinado,* o sea como una especie; en la conclusión está puesto como la determinación *particular,* exclusiva. —O también, ya en la premisa menor está puesto como individualidad exclusiva, y en la conclusión está puesto de modo positivo como lo determinado, como lo es realmente.

Lo que de esta manera aparece en general como lo *mediado,* es la *universalidad* de *A* con la *individualidad.* Pero el *mediador* es este *A,* que es la esfera *universal* de sus particularizaciones, y algo determinado como *individuo.* Lo que constituye la verdad del silogismo hipotético, es decir, la unidad de lo que media o de lo mediado, está *puesto* así en el silogismo disyuntivo, que, por este motivo *no es* tampoco *ya un silogismo.* El término medio, que está puesto en *él* como totalidad del concepto, contiene precisamente él mismo los dos extremos en su completa determinación. Los extremos, en su diferencia respecto a este

término medio, están sólo como un ser-puesto, y no les compete más ninguna determinación propia, frente al término medio.

Considerando aun esto en una referencia más determinada respecto al silogismo hipotético, se hallaba en él una *identidad sustancial*, como vínculo *interno* de necesidad, y una *unidad negativa,* diferente de tal identidad —es decir, la actividad o la forma, que trasladaba una existencia a otra. El silogismo disyuntivo se halla en general en la determinación de la *universalidad;* su término medio es *A* como *género y* como un perfecto *determinado;* por medio de esta unidad aquel contenido, que antes era interior, está también *puesto,* y viceversa el ser-puesto, o sea la forma, no es la unidad negativa extrínseca frente a una existencia indiferente, sino que es idéntico con aquel puro contenido. Toda la determinación formal del concepto está puesta en su diferencia determinada y al mismo tiempo en la simple identidad del concepto.

De esta manera se ha eliminado ahora el *formalismo del silogizar,* y con esto se ha eliminado también la subjetividad del silogismo y del concepto en general. Este elemento formal o subjetivo consistía en que lo que mediaba entre los extremos era el concepto como determinación *abstracta, y* esta determinación era por tanto *diferente* de los extremos, cuya unidad constituía. Al contrario, en el complemento del silogismo, donde la universalidad objetiva está puesta también como totalidad de las determinaciones formales, la diferencia entre lo que media y lo mediado ha desaparecido. Lo que está mediado es, él mismo, un momento esencial de aquél que lo media, y cada momento está como la totalidad de los mediados.

Las figuras del silogismo representan cada determinación del concepto *singularmente* como el término medio, que al mismo tiempo es el concepto como *deber ser,* como exigencia de que lo que media sea su totalidad. Los diferentes géneros de los silogismos, empero, representan los grados del *complemento,* o sea de la concreción del término medio. En el silogismo formal el término medio queda puesto como totalidad sólo porque todas las determinaciones, pero cada una *particularmente*, recorren la función de la mediación. En los silogismos de reflexión el término medio está como la unidad que comprende en sí las determinaciones de los extremos, *de modo extrínseco.* En el silogismo de necesidad el término medio se ha determinado para ser la unidad, tanto desarrollada y total como simple, y la forma del silogismo, que consistía en la diferencia del término medio frente a sus extremos, se ha eliminado con eso.

Es así cómo el concepto en general se ha realizado; con más exactitud, ha logrado una tal realidad, que es *objetividad.* La *realidad más cercana* era que el *concepto,* como unidad negativa en sí, se dirime y, como *juicio* pone sus determinaciones en una diferencia determinada e indiferente, y en el *silogismo* se opone él mismo a ellas. Dado que así el concepto constituye todavía lo interior de esta exterioridad suya, con el desarrollo de los silogismos esta exterioridad queda equiparada con la unidad interior; las diferentes determinaciones vuelven a esta unidad por vía de la mediación, en que ellas primeramente son una cosa sola únicamente en un tercero; y la exterioridad presenta así el concepto en ella

misma; y este concepto, por lo tanto, ya no es, a su vez, distinto de ella como unidad interior.

Sin embargo, aquella determinación del concepto, que ha sido considerada como *realidad*, es en cambio, al mismo tiempo un *ser-puesto.* En efecto, en este resultado, no sólo se ha presentado, como verdad del concepto, la identidad de su interioridad y su exterioridad, sino que ya los momentos del concepto en el juicio quedan, también en su recíproca indiferencia, como determinaciones, que tienen su significado sólo en su relación. El silogismo es *mediación,* es el concepto completo en su *ser-puesto.* Su movimiento es la eliminación de esta mediación, en que nada existe en sí y por sí, sino qué cada uno existe sólo por medio de otro. El resultado, por ende, es una *inmediación*, que ha surgido de la *eliminación de la mediación;* es un *ser,* que es a la vez idéntico con la mediación y es el concepto, que se ha recobrado a partir de su ser otro y en su ser-otro, por sí mismo. Este *ser*, por consiguiente, *es una cosa, que existe en sí y por sí:* es la *objetividad.*

SEGUNDA SECCIÓN

LA OBJETIVIDAD

EN EL primer libro de la lógica objetiva se presentó el *ser* abstracto como aquél que traspasa a la *existencia,* pero que vuelve a la vez a la *esencia.* En el segundo libro se muestra la esencia, que se determina como *fundamento,* y que de este modo penetra en la *existencia* y se realiza convirtiéndose en *sustancia,* pero que vuelve de nuevo al *concepto.* Ahora con respecto al concepto se ha mostrado que se determina conviniéndose en *objetividad.* Resulta claro por sí mismo, que este último traspaso, según su determinación, es el mismo que en la *metafísica* se presentó una vez como *el silogismo* que procede del *concepto,* y precisamente del *concepto de Dios,* hasta *su existencia,* o sea como la llamada *prueba ontológica de la existencia de Dios.* —Es también cosa conocida, que el más elevado pensamiento de Descartes, es decir, que Dios es aquél, *cuyo concepto incluye en sí su existencia,* después de haber caído de nuevo en la mala forma del silogismo formal, es decir, en la forma de aquella prueba [ontológica], fue sometido en fin a la crítica de *la* razón y al pensamiento de que *la existencia no se deja extraer del concepto. Ya* se aclaró anteriormente algo, con respecto a esta prueba, en la primera parte de esta obra.[1]

Al señalar que el *ser* ha desaparecido en su más próximo opuesto, que es el *no-ser,* y que el *devenir* se ha mostrado como la verdad de ambos, se hizo notar la equivocación en que se cae, si, con respecto a una existencia determinada, se mantiene firme, no ya el *existir* de ella, sino su *contenido determinado; y* por consiguiente —cuando se compara *este contenido determinado* (por ejemplo, 100 táleros) con un *otro contenido determinado* (por ejemplo, con el contexto de mi percepción, o con mi condición económica) y se encuentra una diferencia, según que aquel contenido se añada o no a éste—, se piensa como si se hablara en este caso de la diferencia entre el existir y el no-existir, o aun de la diferencia entre el existir y el concepto. Además, en la misma parte de la obra[2] y en la parte II[3], se

[1] Cap. I, nota 1ª al § C *(Devenir).*
[2] Cap. II *(El ser determinado),* nota al § *b (Cualidad).*
[3] Cap. II, § C *(La contradicción),* nota 33.

aclaró aquella determinación de una *suma de todas las realidades,* que se presenta en la prueba ontológica. —Sin embargo, la consideración recién terminada del *concepto* y de todo el desarrollo, por medio del cual éste se determina como *objetividad,* concierne justamente al objeto esencial de aquella prueba, es decir, la *conexión* entre el *concepto* y la *existencia.* El concepto, como negatividad absolutamente idéntica consigo misma, es el que se determina a sí mismo; y se observó que él, por cuanto en la individualidad se resuelve en *juicio,* se pone ya como *real,* como *existente.* Esta realidad todavía abstracta se completa en la *objetividad.*

Ahora podría parecer que el traspaso desde el concepto a la objetividad fuera algo diferente del traspaso desde el concepto de Dios a su existencia; sin embargo, de un lado hay que considerar que el *contenido* determinado, Dios, no hace diferencia, en el desarrollo lógico, y que la prueba ontológica es sólo una aplicación de este desarrollo lógico a aquel contenido particular. Pero de otro lado hay que recordar esencialmente la observación hecha anteriormente, es decir, que el sujeto adquiere una determinación y un contenido solamente en su predicado; mientras antes de éste, aun cuando sea lo que se quiera para el sentimiento, la intuición y la representación, no es para el conocimiento conceptual otra cosa que un *nombre.* En el predicado, junto con la determinación, empieza al mismo tiempo su *realización* en general.

Sin embargo, los predicados tienen que entenderse como aun incluidos ellos mismos en el concepto, y por lo tanto como algo subjetivo, con que no se ha salido todavía a la existencia. Por lo tanto, por una parte, la *realización* del concepto en el juicio no está todavía acabada en absoluto. Pero, por otra parte, también la pura determinación de un objeto por medio de predicados, sin que al mismo tiempo sea la realización y objetivación del concepto, sigue siendo algo tan subjetivo, que tampoco ella constituye el verdadero conocimiento ni la *determinación del concepto* del objeto; es decir, sigue siendo un subjetivo en el sentido de una reflexión abstracta y representaciones carentes de carácter conceptual. —Dios, como Dios viviente y aun más como espíritu absoluto, puede ser conocido solamente en su *actuación. Ya* desde la antigüedad se enseñó al hombre a reconocerlo en sus *obras;* solamente de éstas pueden surgir las *determinaciones* que se llaman sus *propiedades* (o atributos), como también su *ser* está contenido en tales determinaciones. Así el conocimiento conceptual de su *obrar,* es decir, de él mismo, concibe el *concepto* de Dios en su *ser,* y su ser en su concepto. El *ser* por sí, o también la *existencia,* son una determinación tan pobre y limitada, que la dificultad en hallarla en el concepto ha podido muy bien derivar sólo del hecho de que no ha sido considerado qué son en efecto el *ser* o la *existencia* misma. El *ser,* como *relación* del todo *abstracta, inmediata, consigo mismo,* no es otra cosa que aquel momento abstracto del concepto que es universalidad abstracta, la cual proporciona también lo que se pretende del ser, es decir, el estar *fuera del concepto.* En efecto, tal como es un momento del concepto, igualmente es la diferencia o el juicio abstracto del concepto mismo, donde este concepto se opone a sí mismo. El concepto, aun como concepto

formal, contiene ya de inmediato el *ser* en una forma *más verdadera y más rica,* por cuanto, como negatividad que se refiere a *sí* misma, es *individualidad.*

Sin embargo, es por cierto insuperable la dificultad de hallar el *ser* en el concepto en general, e igualmente en el concepto de Dios, cuando tenga que ser tal, que aparezca en el *contexto de la experiencia exterior o en la forma de la percepción sensible,* así como los *cien táleros en mi situación económica,* o tal que se pueda agarrarlo con la mano, no con el espíritu, esto es, que sea visible esencialmente para el ojo exterior, no para el interior. [Es lo que ocurre] cuando se llama ser, realidad, verdad, lo que las cosas tienen al ser sensibles, temporarias y pasajeras. Cuando una manera de filosofar no sabe elevarse, respecto al ser, más arriba de los sentidos, se acompaña a ésta [actitud] su incapacidad de abandonar el pensamiento puramente abstracto con respecto al concepto; pero este pensamiento es opuesto al ser.

La costumbre de considerar el concepto sólo como algo tan unilateral, como es el pensamiento abstracto, hallará ya un obstáculo para reconocer lo que antes hemos expresado, es decir, para considerar el traspaso del *concepto de Dios* a su *existir,* como una *aplicación* del desarrollo lógico expuesto de la objetivación del concepto. Sin embargo, si, como se verifica de costumbre, se concede que el elemento lógico, al ser elemento formal, constituye la forma propia para el conocimiento de todo contenido determinado, entonces habrá por lo menos que admitir aquella relación, si en general, precisamente respecto a la oposición del concepto frente a la objetividad, no queremos detenernos en el concepto carente de verdad y en una realidad igualmente desprovista de verdad, como en algo definitivo. --Sin embargo, en la exposición del *concepto puro,* se ha indicado también que éste es él mismo el concepto absoluto, divino, de manera que en verdad no se verificaría la relación de una *aplicación,* sino que aquel desarrollo lógico sería la exposición inmediata de la autodeterminación de Dios en favor de su existir. Sin embargo, a este propósito, hay que observar que, cuando el concepto tiene que ser expuesto como concepto de Dios, hay que entenderlo como que ya está comprendido en la *Idea.* Aquel concepto puro recorre las formas limitadas del juicio y del silogismo, justamente porque no está puesto todavía como uno [e idéntico], en sí y por sí, con la objetividad, sino que está concebido sólo en su devenir que tiende hacia ella. Así también esta objetividad no es todavía la existencia divina, no es todavía la realidad que aparece en la Idea. Sin embargo esta objetividad es precisamente tanto más rica y más elevada que el *ser* o la *existencia* de la prueba ontológica, cuanto más rico es el puro concepto y más elevado que aquella vacuidad metafísica de la *suma* de toda *realidad.* —Pero reservo para otra oportunidad la tarea de aclarar con más exactitud la múltiple incomprensión, que ha sido introducida por el formalismo lógico en la prueba ontológica, así como en las otras llamadas pruebas de la existencia de Dios, como también por la crítica kantiana de aquéllas, y reducir a

su verdadero valor y dignidad los pensamientos que se hallan en sus bases, con restablecer su verdadero significado[4].

Se han presentado ya, como se mencionó, varias formas de inmediación, pero en diferentes determinaciones. En la esfera del ser, la inmediación es el ser mismo y el ser determinado; en la esfera de la esencia es la existencia y después la realidad y sustancialidad; en la esfera del concepto, además de la inmediación como universalidad abstracta es ahora ya la objetividad. —Estas expresiones pueden ser empleadas como sinónimas cuando no es cuestión de la exactitud de las diferencias filosóficas del concepto; aquellas determinaciones han surgido de la necesidad del concepto. El *ser* es en general la *primera* inmediación, *y* el *ser determinado,* o *existencia,* es la misma, junto con la primera determinación. La *existencia* junta con la cosa es la inmediación, que surge del *fundamento* —es decir, de la mediación de la simple reflexión de la esencia, que se elimina. Pero la *realidad* y la *sustancialidad* son la inmediación que ha surgido de la eliminada diferencia entre la existencia aún inesencial como fenómeno, y su esencialidad. Y finalmente la *objetividad* es la inmediación a que se determina el concepto, por medio de la eliminación de su abstracción y mediación. La filosofía tiene el derecho de elegir [tomándolas] del lenguaje de la vida común, que está hecho para el mundo de la representación, expresiones tales, que *parezcan acercarse* a las determinaciones del concepto. No es posible *probar,* para una palabra, elegida del lenguaje de la vida común, que también en la vida común esté vinculado con ella el mismo concepto por el cual la emplea la filosofía; en efecto, la vida común no tiene conceptos, sino representaciones, y es la filosofía misma [la capacidad de] reconocer el concepto de lo que sin ella es sólo representación. Por lo tanto basta con que en aquellas expresiones suyas, que se emplean para determinaciones filosóficas, la representación pueda vislumbrar algo aproximativo acerca de sus diferencias, así como pueda verificarse que en aquellas expresiones se reconozcan matices de la representación, que se refieran con más exactitud a los conceptos correspondientes.

Quizá se admitirá con más dificultad que algo pueda *ser,* sin *existir;* pero, por lo menos no se confundirá, por ejemplo, el *ser* como cópula del juicio, con la expresión *existir, y* no se dirá: Esta mercadería *existe* cara, apropiada, etc.; el dinero *existe* metal, o metálico, en lugar de: Esta mercadería *es* cara, apropiada, etc.; el dinero *es metal*[5]. Pero se diferencian también *ser y aparecer, apariencia* y *realidad,* como también el puro *ser* frente a la *realidad,* así como todas estas expresiones se distinguen aún más de la *objetividad.* Y aún si tuvieran que

---

[4] Ver el apéndice al tomo II de las *Vorlesungen über die Philosophie des Religion* (en *Werke,* Berlín, 1832).

[5] En una relación francesa, donde el capitán de un navío declara que, para dirigirse a tierra, había esperado el viento que de costumbre se levantaba cerca de la isla a la madrugada, se encuentra la expresión: *Le vent ayant été longtemps sans exister* [el viento habiendo estado mucho tiempo sin existid; aquí la diferencia ha surgido sólo de la manera de hablar de antaño, como por ejemplo: *11 a été longtemps sans m'ecrire* [él estuvo mucho tiempo sin escribirme].

emplearse como sinónimos, de todas maneras la filosofía debe tener la libertad de utilizar para sus distinciones esta vana superfluidad del lenguaje.

Al tratar del juicio apodíctico donde, como en el acabamiento del juicio, el sujeto pierde su determinación frente al predicado, se habló del doble significado de la *subjetividad* que se originaba de allí, es decir la subjetividad del concepto y también la de la exterioridad y accidentalidad que de otro lado se contraponen a él. Así, también para la objetividad aparece el doble significado, el de estar *frente al concepto* independiente, pero también el de ser *lo que existe en sí y por sí.* Dado que, en el primer sentido, el objeto se contrapone al yo = yo, que en el idealismo subjetivo está enunciado como la absoluta verdad, es el mundo múltiple, en su existencia inmediata, aquél con el cual sea el *yo* o el concepto solamente se traba en lucha infinita, para dar, a la primera certeza de sí mismo, por medio de la negación de este otro, *nulo en sí,* la *verdad real* de su igualdad consigo mismo. En un sentido más indeterminado, el objeto significa así un objeto en general para cualquier interés y actividad del objeto.

En el sentido opuesto, empero, lo objetivo significa lo *que existe en-sí y por-sí,* que está sin limitación y sin oposición. Los principios racionales, las obras maestras perfectas, etc., por eso se llaman *objetivos,* porque están libres de toda accidentalidad y por encima de ella. Aun cuando los principios racionales, teóricos o morales, pertenezcan sólo al dominio subjetivo, a la conciencia, sin embargo lo existente en-sí y por-sí de ellos se llama objetivo; el conocimiento de la verdad está puesto en el conocer el objeto así como es, libre, como objeto de la añadidura de una reflexión subjetiva, y el actuar rectamente se hace consistir en el acatamiento de leyes objetivas, que no tienen ningún origen subjetivo ni admiten ningún albedrío, ni manera alguna de comportarse que altere su necesidad.

Al punto actual de nuestra exposición, la objetividad tiene en primer lugar el significado del *ser existente en-sí y por-sí, al concepto,* del concepto que ha elevado la mediación, *puesta* en su autodeterminación, hacia la relación *inmediata* consigo mismo. Esta inmediación está por ende ella misma compenetrada, inmediata y totalmente, por el concepto, así como la totalidad de éste es inmediatamente idéntica con su ser. Pero, como el concepto además tiene que restablecer también el libre ser-por-sí de su subjetividad, se presenta así una relación de ese concepto como *fin* con la objetividad, donde la inmediación de ésta se convierte, frente al concepto, en lo negativo, *y* en lo que tiene que ser determinado por medio de su actividad, adquiriendo así el otro significado de ser lo nulo en-sí y por-sí, al oponerse al concepto.

En primer lugar, ahora, la objetividad está en su inmediación, cuyos momentos, a causa de la totalidad de todos los momentos, subsisten en indiferencia independiente, como *objetos uno fuera del otro,* y tienen, en su relación la *unidad subjetiva* del concepto solamente como *interna,* o bien como *externa,* lo cual es el *mecanismo.*

Sin embargo, dado que *en segundo lugar* aquella unidad se muestra como ley *inmanente* en los objetos mismos, la relación de éstos se convierte así en su

diferencia *propia* particular, fundada por su ley, y en una relación, en la que su independencia determinada se elimina, es decir, el *quimismo.*

En tercer lugar, esta unidad esencial de los objetos está puesta precisamente por eso como diferente de la independencia de ellos; ella es el concepto subjetivo, pero puesto como referido en-sí y por-sí mismo a la objetividad, como *fin*, es decir, la *teleología.*

Por cuanto el fin es el concepto, que está puesto, como aquél que debe referirse en sí mismo a la objetividad, y eliminar por sí su defecto de ser subjetivo, la finalidad, que antes era *externa*, se convierte así, por medio de la realización del fin, en *interna*, y en la *Idea*.

PRIMER CAPÍTULO

EL MECANISMO

PUESTO que la objetividad es la totalidad del concepto, que ha vuelto a su unidad, queda así puesto un inmediato, que es en sí y por sí aquella totalidad, y que está también *puesto* como tal, pero donde la unidad negativa del concepto no se ha diferenciado todavía de la inmediación de esta totalidad; o sea, la objetividad no está todavía puesta corno *juicio.* Como ella tiene en sí de modo inmanente al concepto, la diferencia de éste se halla así presente en ella; pero, a causa de la totalidad objetiva, los distintos son *objetos completos e independientes,* que, por lo tanto, se comportan, también en su relación, sólo como independientes uno frente al otro, y en cada vinculación, quedan recíprocamente *extrínsecos.* Esto constituye el carácter del *mecanismo,* es decir que cualquier relación que se verifique entre los elementos vinculados, les queda *extraña,* tal que no concierne a su naturaleza y, aun cuando está vinculada con la apariencia de un todo único, no queda más que una *composición,* una *mezcla,* un *amontonamiento,* etc. Como el mecanismo *material,* también el mecanismo *espiritual* consiste en que los términos que en el espíritu están relacionados, entre ellos, quedan extrínsecos recíprocamente y extrínsecos al espíritu mismo. Una *manera mecánica de representación,* una *memoria mecánica,* una *costumbre* o una *manera mecánica de actuar* significan que falta la propia compenetración y presencia del espíritu, lo que el espíritu comprende y hace. Aunque su mecanismo teórico o práctico no puede realizarse sin su espontaneidad, sin un instinto y una conciencia, sin embargo falta todavía en él la libertad de la individualidad; y, por el hecho de que ella no aparece en él, esta actuación se muestra como una actuación puramente extrínseca.

A. EL OBJETO MECÁNICO

El objeto es, como se mostró, el *silogismo,* cuya mediación ha sido igualada, y que, por ende, *se ha* convertido en identidad inmediata. Por consiguiente es un universal en sí y por sí, considerando la universalidad no como una comunión de

propiedades, sino como lo que compenetra la particularidad, y representa en ella una individualidad inmediata.

1. Por consiguiente, en primer lugar el objeto no se distingue en una *materia* y una *forma,* de las que aquélla sería lo universal independiente del objeto, y ésta en cambio, lo particular e individual; una tal diferencia abstracta de individualidad y universalidad no se presenta en el objeto, según su concepto. Si se lo considera como materia, entonces tiene que ser tomado como materia formada en sí misma. Del mismo modo puede ser determinado como una cosa provista de propiedades, como un todo constituido por partes, como una sustancia que posee sus accidentes, y según las otras relaciones de la reflexión. Sin embargo, estas relaciones, en general, ya han perecido en el concepto; el objeto, por ende, no tiene propiedades ni accidentes, pues éstos pueden separarse de la cosa o de la sustancia; en el objeto, en cambio, la particularidad está reflejada absolutamente en la totalidad. Sin duda que en las partes de un todo se halla aquella independencia que compete a las diferencias del objeto; pero estas diferencias son de modo inmediato esencialmente ellas mismas objetos, son totalidades, que no tienen esta determinación como las partes frente al todo.

Por consiguiente el objeto es primeramente *indeterminado,* por cuanto no tiene ninguna oposición determinada en *sí;* en efecto, es la mediación que se ha fundido en la identidad inmediata. Dado que el *concepto es esencialmente determinado,* tiene en sí la determinación como una *multiplicidad,* que por cierto es completa, pero que, por lo restante, es *indeterminada,* es decir, *carente de relación,* que constituye una totalidad que tampoco, al comienzo, está mayormente determinada. Los *lados,* las *partes,* que pueden distinguirse en el objeto, pertenecen a una reflexión extrínseca. Por consiguiente, aquella diferencia indeterminada del todo consiste sólo en que hay *muchos* objetos, cada uno de los cuales contiene en sí su determinación sólo reflejada en su universalidad, sin que aparezca *hacia fuera.* —Por el hecho de que esta determinación indeterminada es esencial al objeto, éste representa en sí mismo una tal *multiplicidad,* y tiene, por ende, que ser considerado como un *compuesto,* como un *agregado.* —Sin embargo, no está constituido por *átomos,* pues éstos no son objetos, porque no son totalidades. La *mónada de Leibniz* podría mejor ser un objeto, porque es una totalidad de la representación del universo. Pero, encerrada en su *subjetividad intensiva,* tiene que ser por lo menos esencialmente *una* en sí. Sin embargo la mónada, determinada como un *uno exclusivo,* es solamente un principio aceptado por la *reflexión.* Pero en parte es objeto, por cuanto el fundamento de sus múltiples representaciones, de las determinaciones desarrolladas, es decir, *puestas,* de su totalidad, que existe solamente *en sí,* se halla *fuera de ella; en* parte porque a la mónada le es también indiferente constituir, *junto con otras,* un objeto; por lo tanto, en efecto, no es un objeto *exclusivo determinado por sí mismo.*

2. Puesto que el objeto ahora es totalidad del *ser-determinado,* pero, a causa de su indeterminación e inmediación, no es la *unidad negativa* de aquél, es, por lo tanto, *indiferente* frente a las *determinaciones,* consideradas como

determinaciones *particulares* y determinadas en sí y por sí, así como las determinaciones mismas son *indiferentes* entre ellas. Por consiguiente, estas determinaciones no pueden ser concebidas a partir del objeto, ni una a partir de la otra; su totalidad es en general la forma del ser reflejado universal de su multiplicidad, en la individualidad no determinada en sí misma. Las determinaciones, que el objeto tiene en sí, le competen por cierto; pero la *forma,* que constituye su diferencia, y las vincula en una unidad, es una forma extrínseca, indiferente; sea una *mezcla,* o más bien un *ordenamiento,* un cierto *arreglo de* partes y lados, todas éstas son conexiones que son indiferentes a los términos de la relación.

Por lo tanto, el objeto, como existencia en general, tiene la determinación de su totalidad *fuera de él,* en *otros* objetos; y éstos la tienen también *fuera de ellos,* y así en seguida al infinito. El retorno a sí a partir de este salir al infinito tiene en realidad que ser admitido también, y representado como una *totalidad,* como un *mundo,* que, empero, no es otra cosa que la universalidad encerrada en sí por la individualidad indeterminada, es decir, un *universo.*

Dado, por ende, que el objeto en su determinación es igualmente indiferente frente a ésta, indica por sí mismo, para su ser-determinado, algo *fuera de sí,* es decir, de nuevo objetos, a los que', empero, de la misma manera es *indiferente* el *ser los que determinan.* Por consiguiente no hay de ningún lado un principio de la autodeterminación; el determinismo —que es la posición en que se halla el conocimiento puesto que para él es verdadero el objeto, tal como primeramente se ha presentado aquí— da por cada determinación de aquel objeto la de un otro objeto; pero este otro objeto es igualmente indiferente tanto respecto a su ser-determinado, como respecto a su comportamiento activo. —El deterninismo es por tanto él mismo todavía tan indeterminado como para proceder al infinito; puede detenerse cuanto quiera en cualquier punto, y quedarse satisfecho, porque el objeto, al que ha traspasado, está como una totalidad formal, cerrada en sí, e indiferente con respecto al ser determinado por un otro. Por esto la *explicación* de la determinación de un objeto y el progreso de esta representación realizado con tal fin, son solamente *palabras vacías,* porque en el otro objeto, hacia el que la representación progresa, no se halla ninguna autodeterminación.

3. Puesto que ahora la *determinación* de un objeto *se halla en un otro,* no hay ninguna determinada diversidad entre ellos; la determinación es solamente doble, una vez en uno, otra vez en el otro objeto; es algo sólo *idéntico* en absoluto, y su explicación o comprensión es por lo tanto *tautológica.* Esta tautología es el ir por acá y por allá extrínseco y vacío; como la determinación no consigue ninguna diferenciación propia, con respecto a los objetos, que son indiferentes frente a ella y por esto es sólo idéntica, así hay sólo *una única* determinación. Y el hecho de que ésta sea doble, expresar precisamente esta exterioridad y nulidad de una diferencia. Pero al mismo tiempo los objetos son *independientes* entre ellos; por esto, en aquella identidad quedan del todo *extrínsecos* recíprocamente. —Con esto se presenta la *contradicción* entre la completa *indiferencia* mutua de los objetos y la *identidad* de su *determinación,* o sea la contradicción de su perfecta

exterioridad en la *identidad* de su determinación. Esta contradicción es, por lo tanto, la *unidad negativa* de múltiples objetos que se rechazan en ella en absoluto —es decir, es el *proceso mecánico.*

B. EL PROCESO MECÁNICO

Cuando los objetos son considerados sólo como totalidades encerradas en sí, no pueden actuar uno sobre el otro. En esta determinación ellos son lo mismo que las *mónadas,* que precisamente por esto han sido concebidas sin ninguna influencia recíproca. Pero el concepto de una mónada es precisamente por esto una reflexión defectuosa. En efecto, *en primer lugar* la mónada es una representación *determinada* de su totalidad que está solamente *en sí;* considerada como *cierto grado* del desarrollo y del *ser-puesto* de su representación del universo, es algo *determinado;* pero al ser la totalidad encerrada en sí, es así también indiferente respecto a esta determinación. Por consiguiente ésta no es su propia determinación, sino una determinación *puesta* por medio de *otro objeto. En segundo lugar* la mónada es un *inmediato* en general, por cuanto tiene que ser sólo algo *representativo;* su relación consigo misma es, por ende, la *universalidad abstracta;* por lo tanto ella es una *existencia abierta a otras.* —No es suficiente, para alcanzar la libertad de la sustancia, representársela como una totalidad, que por ser *completa en sí,* no tenga que recibir nada *del exterior.* Más bien, la referencia a sí misma, carente de concepto, y simplemente representativa, es precisamente una *pasividad* con respecto a otro. —Del mismo modo la *determinación,* sea que se la considere ahora como determinación de algo *existente* o de algo *representativo,* como un *grado* de un desarrollo propio, que surja del interior, es algo *extrínseco;* el *grado* que el desarrollo alcanza, tiene su *límite* en un *otro.* El remitir la acción recíproca de las sustancias a una *armonía preestablecida,* no significa otra cosa que convertirla en una *presuposición,* es decir, en algo que queda sustraído al concepto. —La necesidad de evadir la influencia de las sustancias, se fundaba sobre el momento de la absoluta *independencia y originariedad,* que había sido tomado como base. Pero, corno a este *ser-en-sí* no corresponde el *ser-puesto,* es decir, el grado de desarrollo, así precisamente por esto él tiene su fundamento en un *otro.*

Con respecto a la relación de sustancialidad, ya se mostró, a su debido tiempo, que traspasa a la relación de causalidad. Sin embargo, lo existente ya no tiene aquí la determinación de una *sustancia,* sino la de un *objeto;* la relación de causalidad ha perecido en el concepto. La originariedad de una sustancia, frente a la otra, se ha mostrado como una apariencia, su actividad se ha mostrado como un traspasar a lo opuesto. Por consiguiente, esta relación no tiene objetividad. Por lo tanto, en cuanto que un objeto está puesto en la forma de la unidad subjetiva como causa actuante, entonces esto ya no vale como una determinación *originaria,* sino como algo *mediado;* el objeto agente tiene esta determinación suya sólo por medio de un otro objeto. --El *mecanismo*, por pertenecer a la esfera

del concepto, ha puesto en él lo que se evidenció como la verdad de la relación de causalidad, es decir, que la causa, que tendría que ser lo que existe en sí y por sí, es esencialmente también efecto, ser-puesto. Por consiguiente, en el mecanismo la causalidad del objeto es de modo inmediato una no-originariedad; el objeto es indiferente respecto a esta determinación suya; el hecho de ser causa, por ende, es para él algo accidental. —Por lo tanto podría decirse perfectamente que la causalidad de las sustancias *es sólo algo imaginado.* Pero, precisamente esta causalidad imaginada es el mecanismo ya que es la causalidad como determinación *idéntica* de diferentes sustancias, y por lo tanto como el perecer de su independencia en esta identidad, es un *puro ser-puesto.* Los objetos son indiferentes con respecto a esta unidad, y se conservan frente a ella. Pero del mismo modo, esta *independencia* indiferente que ellas tienen es también un puro *ser-puesto;* por eso, los objetos son capaces de *mezclarse y agregarse,* y, como *agregado,* de convertirse en un *único objeto.* Por medio de esta indiferencia, sea frente a su traspaso, sea frente a su independencia, las sustancias son *objetos.*

a) El proceso mecánico formal.

El proceso mecánico es el ponerse de lo que está contenido en el concepto del mecanismo; en primer lugar, por ende, es el ponerse de una *contradicción.*

1. El actuar de los objetos resulta del concepto indicado de manera que es el *ponerse* de la *idéntica* relación de los objetos. Ésta consiste sólo en lo siguiente, que se da a la determinación, que queda determinada, la forma de la *universalidad* —lo cual es la *comunicación* que no tiene traspaso en lo opuesto. La *comunicación espiritual,* que, por lo demás, se produce en aquel elemento que es lo universal en la forma de la universalidad, es por sí misma una relación *ideal,* en la cual una *determinación se continúa* inalterada de una persona en la otra, y sin alguna modificación se universaliza —tal como una exhalación se expande libremente en la atmósfera que no le ofrece resistencia. Pero, también en la comunicación entre objetos materiales, la determinación de ellos, por decirlo así, *se dilata* de un modo igualmente ideal; la personalidad es una *dureza* infinitamente más intensiva, que la que tienen los objetos. La totalidad formal del objeto en general, que es indiferente respecto a la determinación, y por eso no es una auto-determinación, convierte el objeto en algo no diferenciado del otro, y por consiguiente convierte la influencia en primer lugar en una continuación no obstaculizada de la determinación de un objeto en el otro.

Ahora, en lo espiritual, hay un contenido infinitamente más rico, capaz de comunicación, por cuanto que, acogido por la inteligencia, adquiere esa *forma* de la universalidad, con la que se convierte en algo que puede ser comunicado. En cambio lo universal no sólo por la forma, sino en sí y por sí, es lo *objetivo* como tal, tanto en lo espiritual como en lo corporal; al contrario, la individualidad de los objetos extrínsecos, como también la de las personas, es algo inesencial, que no puede oponerle ninguna resistencia. Las leyes, las costumbres, las

representaciones racionales en general, son, en el campo espiritual, determinaciones tales que pueden ser comunicadas, que penetran en los individuos de una manera inconsciente, y se hacen valer en ellos. En lo material el movimiento, el calor, el magnetismo, la electricidad, y otras cosas similares — que, aun cuando se quiera representárselas como sustancias o materias, tienen que ser determinados como agentes *imponderables*— son agentes que no reciben de la materialidad lo que es el fundamento de su *individualización.*

2. Si ahora, en la actuación recíproca de los objetos se pone ante todo su *idéntica* universalidad, entonces es igualmente necesario poner el otro momento conceptual, es decir, la *particularidad.* Los objetos, por consiguiente, atestiguan también su *independencia,* se mantienen uno extrínseco al otro y restablecen la *individualidad* en aquella universalidad. Este restablecimiento es la *reacción* en general. Primeramente no hay que concebirla como una *pura eliminación* de la acción y de la determinación comunicada; lo comunicado, como universal, está positivamente en los objetos particulares, *y se particularizo sólo* en su diversidad. Por este lado lo comunicado sigue siendo lo que es; sólo *se reparte* en los objetos, o sea queda determinado por *la* particularidad de ellos. —La causa se pierde en su otro, en el efecto; la actividad de la sustancia causal se pierde en su actuación; el *objeto que actúa,* en cambio, se convierte sólo en un *universal;* su actuación no es, en primer lugar, una pérdida de su determinación, sino una *particularización,* por cuyo medio lo que antes era aquella determinación entera, *particular* en él, ahora se convierte en una *especie* de aquélla, y la *determinación* queda sólo por esto puesta corno un universal. Ambas cosas, es decir, la elevación de la determinación individual a la universalidad en la comunicación, y la particularización o el rebajamiento de aquélla, que era solamente una, a la situación de una especie, en la repartición, son una y la misma cosa.

Ahora la *reacción* es igual a la *acción.* —Esto aparece, *en primer lugar,* de manera tal, que el otro objeto ha *acogido en sí* todo lo universal, y así ahora es activo, frente al primero. De esta manera su reacción es, tal como la acción, un *reciproco rechazar el empuje. En segundo lugar,* lo comunicado es lo objetivo; *queda* siendo, por ende, determinación sustancial de los objetos, en la presuposición de su diversidad; lo universal se especifica así al mismo tiempo en ellos, y cada objeto, por consiguiente, no sólo devuelve toda la acción, sino que tiene su parte específica. Pero, *en tercer lugar,* la reacción es por eso *acción totalmente negativa,* por cuanto cada objeto, por la *elasticidad de su independencia,* rechaza el ser-puesto de un otro en él, y conserva su relación consigo mismo. La *particularidad* específica de la determinación comunicada en los objetos, esto es, lo que antes se llamó especie, vuelve a la *individualidad,* y el objeto afirma su exterioridad frente a la *universalidad comunicada.* La acción traspasa con esto a un reposo. Se muestra como una modificación sólo *superficial,* transitoria, en la totalidad indiferente, encerrada en sí del objeto.

3. Este retorno constituye el *producto* del proceso mecánico. *De modo inmediato,* el objeto se halla *presupuesto* como individuo; además como particular frente a otros; pero, en tercer lugar como indiferente frente a su

particularidad, o sea corno universal. El *producto* es aquella totalidad del concepto *presupuesta,* que ahora está como *puesta.* Es la conclusión, en la que lo universal comunicado se halla unido, por medio de la particularidad del objeto, con la individualidad; pero, al mismo tiempo, en el reposo, la *mediación* está puesta como aquello que se ha *eliminado, o* sea está puesto que el producto es indiferente respecto a este determinarse suyo, y la determinación que ha conservado es una determinación extrínseca en él.

De acuerdo con esto, el producto es la misma cosa que era el objeto primeramente al penetrar en el proceso. Pero, al mismo tiempo está *determinado* sólo por medio de este movimiento; el objeto mecánico *en general* es *objeto solamente como producto,* porque lo que él *es,* está en él sólo *por medio de la mediación de un otro.* Así como producto, es lo que tenía que ser en sí y por sí, esto es un *compuesto,* un mixto, un cierto *ordenamiento* y *arreglo* de las partes, en general algo tal, que su determinación no es más autodeterminación, sino algo *puesto.*

Por otro lado, igualmente el *resultado* del proceso mecánico, *ya no* se halla *preexistente a sí mismo; su fin no* se halla en su *comienzo,* como acontece en la finalidad. El producto es una determinación puesta en el objeto como *de modo extrínseco.* Por consiguiente, según el *concepto,* este producto es por cierto la misma cosa que el objeto es desde el comienzo; pero al comienzo la determinación extrínseca no se halla todavía como *puesta.* Por lo tanto el resultado es algo *del todo* diferente de la primera existencia del objeto, y es como algo del todo accidental para aquél.

b) El proceso mecánico real.

El proceso mecánico traspasa al *reposo.* Es decir, que la determinación, que el objeto adquiere por su medio, es sólo una determinación *extrínseca.* Este mismo reposo es algo igualmente extrínseco para el objeto, al ser una determinación opuesta al *actuar* del objeto; pero cada determinación es indiferente al objeto. Por consiguiente el reposo puede también considerarse como producido por una causa exterior; ya que al objeto le era indiferente el ser activo.

Dado que ahora la determinación es además una determinación *puesta,* y el concepto del objeto *ha vuelto a sí mismo, a través de la mediación,* el objeto tiene así en él mismo la determinación como una determinación reflejada en sí. Por consiguiente, de ahora en adelante, los objetos tienen en el proceso mecánico, una relación determinada con más exactitud y este mismo proceso la tiene. No son sólo diferentes entre ellos, sino *diversos de una manera determinada.* El resultado del proceso formal, que de un lado es el reposo indeterminado, de otro lado es así, a causa de la determinación reflejada en sí, la *repartición de la oposición,* que el objeto en general tiene en sí, entre varios objetos, que se relacionan entre ellos de modo mecánico. El objeto, que por una parte es lo que no tiene determinación, que se comporta de un modo *carente de elasticidad y de*

independencia, por otra parte tiene una *existencia independiente* que es *impenetrable* a otros. Ahora los objetos tienen también, *entre ellos,* esta oposición más determinada de la *individualidad que está por* sí y de la *universalidad que no está por sí.* —La diferencia más peculiar puede ser concebida como una diferencia puramente *cuantitativa* de la diferente magnitud de la *masa* en lo material o bien de la *intensidad,* o en miles otras maneras. Sin embargo, en general no hay que detenerse puramente en aquella abstracción; ambos diferentes son, como objetos, independientes *positivos.*

El primer momento de este *proceso* real es ahora, como antes, la *comunicación.* Lo *más endeble* puede ser agarrado y compenetrado por lo *más fuerte,* sólo por cuanto lo absorbe y constituye con él una única *esfera.* Como en lo material, lo débil está asegurado frente a lo que es más fuerte fuera de toda proporción (así como un pañuelo que esté suspendido libremente en el aire, no puede ser perforado por la bala de un fusil, y como una débil receptividad orgánica no es atacada tanto por los estimulantes fuertes como por los débiles) así el espíritu absolutamente débil está más seguro, frente al fuerte, que aquél que se halla más cerca de este último. Si se representa uno algo totalmente estúpido o innoble, sobre el mismo ni un intelecto superior ni lo más noble puede producir ninguna impresión; el único medio consecuente, *contra* la razón, es no meterse en absoluto con ella. —Corno lo dependiente no puede ir junto con lo independiente, y no puede realizarse ninguna comunicación entre ellos, este último tampoco puede ofrecer ninguna *resistencia,* es decir, no puede especificar por *sí* lo universal comunicado. —Si no se hallaran en una única esfera, entonces su relación recíproca sería un juicio infinito y no habría posibilidad de ningún proceso entre ellos.

La *resistencia* es el próximo momento de la subyugación de un objeto por parte del otro, puesto que es el momento inicial de la repartición de lo universal comunicado y del ponerse la negatividad que se refiere a sí, y la individualidad que tiene que ser restablecida. La resistencia queda *superada,* por cuanto su determinación no es *adecuada* a lo universal comunicado, que ha sido acogido por el objeto, y que tiene que singularizarse en él. La relativa falta de independencia del objeto se manifiesta en que *su individualidad no tiene capacidad para lo comunicado, y* por consiguiente el objeto estalla por causa de aquél, porque no puede constituirse como *sujeto* en este universal, y no puede convertirlo en su *predicado.* —La *violencia* contra un objeto es algo *extraño* a éste, solamente de este segundo lado. La *potencia* se convierte en *violencia* por el hecho de que ella, siendo una universalidad objetiva, es *idéntica con la naturaleza* del objeto; pero, su determinación o negatividad no es la propia *reflexión negativa* en sí de aquél, según la cual él es un individuo. Puesto que la negatividad del objeto no se refleja en sí en la potencia, y la potencia no es la propia relación del objeto consigo, aquella negatividad es, frente a la potencia, sólo negatividad *abstracta,* cuya manifestación es el perecer.

La potencia, como *universalidad objetiva,* y como violencia *en contra* del objeto, es lo que se llama *destino* —un concepto que cae dentro del mecanismo,

pues el destino se llama *ciego,* es decir tal que su *universalidad objetiva* no está reconocida por el sujeto en su particularidad específica. Para hacer algunas observaciones a este propósito, puede decirse que el destino del ser viviente en general es el *género,* que se manifiesta por la caducidad de los individuos vivientes, que la tienen en su *real individualidad,* no como género. Como puros objetos, las naturalezas sólo vivientes, así como los otros objetos de escala inferior, no tienen destino; lo que les ocurre, es una accidentalidad. Pero, en *su concepto, como objetos,* son extrínsecos a sí; la potencia extraña del destino es, por ende, en absoluto sólo su *propia naturaleza inmediata,* la exterioridad y la accidentalidad mismas. Un verdadero y propio destino lo tiene sólo la auto-conciencia porque es *libre,* y en la *individualidad* de su yo, por consiguiente, existe absolutamente *en sí y por sí,* y puede oponerse a su universalidad objetiva, y *ponerse extraña* con respecto a ésta. Pero, por esta separación misma despierta contra la relación mecánica de un destino. A fin de que éste, por lo tanto, tenga un poder sobre ella, ella tiene que haberse dado una determinación cualquiera frente a la universalidad esencial, tiene que haber efectuado una *acción.* Con esto [la autoconciencia] se ha convertido en un *particular,* y esta existencia, como universalidad abstracta, es al mismo tiempo el lado abierto para la comunicación de su esencia que se le ha vuelto extraña; por este lado la auto-conciencia queda arrastrada en el proceso. El pueblo que no efectúa ninguna acción queda exento de reproche; está envuelto en la universalidad objetiva, moral, y disuelto en ella, sin la individualidad, que mueve lo inmóvil; se da una determinación dirigida hacia afuera, y una universalidad abstracta, separada de la universalidad objetiva; pero por esto, también el sujeto se vuelve algo que se ha despojado de su esencia, se convierte en un *objeto y* se ha puesto en la relación de la *exterioridad* frente a su naturaleza y en la relación del mecanismo.

c) El producto del proceso mecánico.

El producto del mecanismo *formal* es el objeto en general, una totalidad indiferente, donde la *determinación* está como *puesta.* Dado que, con esto, el objeto ha penetrado en el proceso como algo *determinado,* así por un lado, en su perecer el resultado es el *reposo,* como formalismo originario del objeto, y negatividad de su ser determinado por sí. Sin embargo, por otro lado la eliminación del ser determinado como *reflexión positiva de él* en sí, es la determinación que ha vuelto a sí o sea la *totalidad del concepto puesta,* la *verdadera individualidad* del objeto. El objeto, primero en su universalidad indeterminada, después como *particular,* está determinado ahora como *individuo objetivo,* así que en él ha sido eliminada aquella *apariencia de individualidad,* que es sólo independencia *que se opone* a la universalidad sustancial.

Ahora, esta reflexión en sí, tal como ha resultado, es el objetivo ser-uno de los objetos, y este ser-uno es independencia individual —es el *centro.* En *segundo lugar* la reflexión de la negatividad es la universalidad, que no es un destino

contrapuesto a la determinación, sino un destino determinado en sí, racional —es una universalidad que se *particuriza en ella misma,* la diferencia tranquila, firme en la particularidad carente de independencia, de los objetos y en su proceso, es decir, es la *ley.* Este resultado es la verdad, y con eso también la base del proceso mecánico.

C. EL MECANISMO ABSOLUTO

a) El centro.

La vacua multiplicidad del objeto está reunida ahora en primer lugar en la individualidad objetiva, en el *centro* simple, que se determina por sí mismo. Dado que, en segundo lugar, el objeto, como totalidad inmediata, conserva su indiferencia frente a la determinación, ésta se halla en él, así, también como inesencial, o como una *exterioridad recíproca* de muchos objetos. La primera determinación, la determinación esencial, constituye, al contrario, el *centro real,* entre los muchos objetos que actúan uno sobre el otro de modo mecánico, por cuyo medio ellos son vinculados mutuamente *en sí y por sí,* y que es la universalidad objetiva de ellos. La universalidad se mostró primero en la relación de la *comunicación,* como algo que se verifica sólo por medio del *ponerse;* pero, como universalidad *objetiva* ella es la esencia que compenetra y es inmanente en los objetos.

En el mundo material, el *cuerpo central* constituye el *género,* pero es universalidad *individual* de los objetos individuales y de su proceso mecánico. Los cuerpos individuales, inesenciales, se comportan *chocándose* y *oprimiéndose* recíprocamente; tal relación no se verifica entre el cuerpo central y los objetos cuya esencia él es; en efecto, la exterioridad de ellos no constituye más su determinación fundamental. La identidad de aquéllos con el cuerpo central es, por lo tanto, más bien el reposo, es decir, el *estar en su centro;* esta unidad es su concepto que existe en sí y por sí. Sin embargo, tal unidad sigue siendo todavía solamente un *deber ser,* pues la exterioridad de los objetos, que al mismo tiempo está todavía puesta, no corresponde a aquella unidad. La *tendencia,* por ende, que ellos tienen hacia el centro, es su universalidad absoluta, no puesta por medio de la *comunicación;* constituye el verdadero *reposo, concreto* en sí mismo, no *puesto desde el exterior,* en que el proceso de la falta de independencia tiene que volver. Por eso es una abstracción vacía, cuando en la mecánica se admite que un cuerpo cualquiera, puesto en movimiento, continuaría en general moviéndose en línea recta al infinito, si no perdiera su movimiento a raíz de una resistencia exterior. El *roce,* o cualquier forma que tenga la resistencia, es sólo el aparecer de la *centralidad;* es ésta lo que lo lleva de retorno a sí en absoluto; en efecto, aquello, con que roza el cuerpo en movimiento, tiene la fuerza de una resistencia, sólo por su ser-uno con el centro. En lo *espiritual* el centro y el ser-uno con él asumen formas más elevadas; pero la unidad del concepto *y* de su realidad, que

aquí primeramente es centralidad mecánica, tiene que constituir también allí la determinación fundamental.

El cuerpo central, por lo tanto, ha cesado de ser un puro *objeto,* pues en éste la determinación es algo inesencial; en efecto, el cuerpo central ya no tiene sólo el *ser-en-sí,* sino también el *ser-por-sí* de la totalidad objetiva. Por eso puede considerarse como un *individuo.* Su determinación es esencialmente diferente de un puro *ordenamiento* o *arreglo* y *vinculación exteriores* de partes ella es, como determinación que está en sí y por sí, una forma *inmanente,* un principio que se determina a sí mismo, en el que los objetos son inherentes y por cuyo medio están vinculados en un verdadero uno.

Sin embargo, este individuo central es así todavía sólo un *medio,* que no tiene aún verdaderos extremos; pero como unidad negativa del concepto total se divide en éstos. O sea los objetos, que antes eran carentes de independencia, extrínsecos a sí mismos, son determinados igualmente como individuos por el regreso del concepto; la identidad del cuerpo central consigo mismo, que es todavía una *tendencia,* está afectada por la *exterioridad,* a la que, por ser ella aceptada en su *individualidad objetiva,* esta [individualidad] resulta comunicada. Por medio de esta propia centralidad, estos objetos, colocados fuera de aquel primer centro, son ellos mismos centros para los objetos que no tienen independencia. Estos centros secundarios y los objetos carentes de independencia están vinculados mutuamente por medio de aquel centro absoluto.

Pero los individuos centrales relativos constituyen, también ellos, el término medio de un *segundo silogismo,* y este término medio por un lado está subsumido bajo un extremo superior, que es la *universalidad* objetiva y *potencia* del centro absoluto; por otro lado subsume bajo sí mismo los objetos carentes de independencia, cuyo aislamiento superficial o formal está sostenido por él. — También estos objetos carentes de independencia son el término medio de un *tercer* silogismo, el *silogismo formal,* porque constituyen la vinculación entre la individualidad central absoluta y la relativa, puesto que esta última tiene en ellos su exterioridad, por cuyo medio la *referencia a sí misma* es al mismo tiempo una *tendencia* hacia un punto medio absoluto. Los objetos formales tienen como su esencia la misma *gravedad* que su inmediato cuerpo central, en el que son inherentes como en su sujeto y extremo de la individualidad; por medio de la exterioridad, que ellos constituyen, ese cuerpo está subsumido bajo el cuerpo central absoluto; ellos son así el medio formal de la *particularidad.* —El individuo absoluto, empero, es el medio universal de modo objetivo, que comprende juntamente y mantiene firmes el ser-en-sí del individuo relativo y su exterioridad. Así también el *gobierno,* los *ciudadanos, individuos,* y las *necesidades,* o sea la *vida exterior* de los individuos son tres términos, cada uno de los cuales es el término medio de los otros dos. El *gobierno* es el centro absoluto, en que el extremo de los individuos está concluido con su subsistir exterior; de la misma manera los *individuos* son términos medios, que manifiestan en una existencia exterior aquel individuo universal, y transfieren su esencia moral al extremo de la realidad. El tercer silogismo es el silogismo

formal, el de la apariencia, es decir, que los individuos están vinculados por sus *necesidades* y por la existencia exterior a esta individualidad universal absoluta; es un silogismo que, como puramente subjetivo, traspasa a los otros, y tiene en éstos su verdad.

Esta totalidad, cuyos momentos mismos son las relaciones completas del concepto, los *silogismos,* donde cada uno de los tres diferentes objetos recorre las determinaciones del término medio y de los extremos, constituye el *libre mecanismo.* En él los objetos diferentes tienen, corno su determinación fundamental, la universalidad objetiva, la gravedad *que compenetra* y se mantiene *idéntica* en la *particularización.* Las relaciones de *presión, choque, atracción y* otras semejantes, como también las *agregaciones* o las *mezclas,* pertenecen a la relación de la exterioridad, que sirve de base al tercero de los silogismos constituidos. El *ordenamiento,* que es la determinación puramente exterior de los objetos, ha traspasado a la determinación inmanente v objetiva: ésta es la *ley.*

b) La ley.

En la ley se evidencia la diferencia más determinada de 434 una *realidad ideal* de la objetividad contra la realidad *exterior.* El objeto, como totalidad *inmediata* del concepto, no tiene todavía la exterioridad como distinta del *concepto;* pues éste no está todavía puesto por sí. Por cuanto el objeto, por medio del proceso, ha vuelto en sí, se ha presentado la oposición de la *simple centralidad* frente a una *exterioridad,* que está ahora determinada *como* exterioridad, es decir, que está *puesta* como algo que no está en sí y por sí. Aquella identidad o idealidad de la individualidad, es, a causa de su relación con la exterioridad, un *deber ser;* es la unidad del concepto, determinada en sí y por sí, y que se determina por sí misma, unidad a la que no corresponde aquella realidad extrínseca y que, por ende, alcanza solamente a la *tendencia.* Sin embargo, la individualidad es, *en sí y por sí, el principio concreto de la unidad negativa,* y *como tal,* es ella misma una *totalidad,* es una unidad que se divide en las *determinadas diferencias del concepto,* y en su universalidad queda igual a sí misma, y, por lo tanto, queda siendo el punto medio, *ensanchado por la diferencia* en el interior de su pura idealidad. —Esta realidad, que corresponde al concepto, es la realidad *ideal* diferente de aquélla que es sólo tendencia; es la diferencia, que al comienzo es una pluralidad de objetos, acogida en su esencialidad y en la pura universalidad. Esta idealidad real es el *alma* de la totalidad objetiva que se ha desarrollado antes, es la *identidad* del sistema, *determinada en sí y por sí.* Por consiguiente, el *ser-en-sí* y *por-sí* objetivo se manifiesta, en su totalidad, de manera más determinada como la unidad negativa del centro, que se divide en la *individualidad subjetiva* y la *objetividad extrínseca,* y en ésta mantiene a aquélla, y la determina en una diferencia ideal. Esta unidad que se determina a sí misma, y que lleva de retorno, de modo absoluto, la objetividad extrínseca en la idealidad, es principio de

automovimiento; la *determinación* de este principio animador, que es la diferencia del concepto mismo, es la *ley.* —El mecanismo muerto era el proceso mecánico, ya considerado, de objetos, que de inmediato aparecían como independientes, pero que, precisamente por eso, son en verdad carentes de independencia y tienen su centro fuera de ellos. Este proceso, que traspasa al reposo, muestra tanto una *accidentalidad* y una indeterminada desigualdad, como una *uniformidad formal.* Esta uniformidad es, sí, una *regla;* pero no es una *ley.* Sólo el mecanismo libre tiene una *ley*, que es la propia determinación de la pura individualidad, o sea *del concepto que está por sí.* Como diferencia, ella es en sí misma la fuente imperecedera de un movimiento que se anima a sí mismo; y como en la idealidad de su diferencia, se refiere sólo a sí misma, es *libre necesidad.*

e) Traspaso del mecanismo.

Sin embargo, esta alma está todavía sumergida en su cuerpo. El concepto —que *ahora ya* está *determinado,* pero que es *interno*—, de la totalidad objetiva, es libre necesidad, en el sentido de que la ley todavía no se ha presentado para enfrentarse con su objeto. Es la centralidad *concreta,* corno universalidad ampliada *inmediatamente* en su objetividad. Aquella idealidad, no tiene, por ende, los *objetos mismos,* corno su diferencia determinada; estos objetos son *individuos* de la totalidad, *que están por sí,* o también si miramos atrás, para considerar el grado formal, son *objetos* no individuales, extrínsecos. La ley les es, sin duda, inmanente y constituye su naturaleza y potencia; pero su diferencia está incluida en su idealidad, y los objetos no son ellos mismos distintos en la diferencia ideal de la ley. Sin embargo, el objeto tiene su esencial independencia sólo en la centralidad ideal y en la ley de ésta; por consiguiente no tiene la fuerza de oponerse al juicio del concepto, y de conservarse en una independencia y clausura abstractas e indeterminadas. Por medio de la diferencia ideal, que le es inmanente, su existencia es una *determinación puesta por medio del concepto.* Su falta de independencia, de esta manera, no es ya solamente una *tendencia* hacia el *punto medio,* frente al cual tiene todavía la apariencia de un objeto independiente, extrínseco, precisamente porque su relación es sólo una tendencia; sino que es una tendencia hacia el objeto que *le* está *contrapuesto de modo determinado,* así como el centro por eso mismo se ha quebrado, y su unidad negativa ha traspasado a la *oposición objetivada.* Por consiguiente, ahora la centralidad es una *relación* de estas objetividades recíprocamente negativas y tensas. Así se determina el libre mecanismo para convertirse en el *quimismo.*

SEGUNDO CAPÍTULO

EL QUIMISMO

EL QUIMISMO constituye en el conjunto de la objetividad el momento del juicio, de la diferencia que se ha vuelto objetiva, y del proceso. Como empieza ya con la determinación y el ser-puesto, y el objeto químico es al mismo tiempo una totalidad objetiva, así su próximo recorrido es simple, y está totalmente determinado por su presuposición.

A. EL OBJETO QUIMICO

El objeto químico se distingue del objeto mecánico por el hecho de que este último es una totalidad indiferente respecto a la determinación; en el objeto químico, al contrario, la *determinación,* y con eso la *relación con otro,* y la manera y forma de esta relación, pertenecen a su naturaleza. —Esta determinación es, al mismo tiempo, esencialmente una *particularización,* es decir, está acogida en la universalidad. Es así *principio,* —es la *determinación universal,* no sólo la de *un objeto singular,* sino también la del *otro.* Por consiguiente en el objeto se distinguen ahora su concepto, como totalidad interna de ambas determinaciones, y la determinación que constituye la naturaleza del objeto particular en su *exterioridad y existencia.* De esta manera, al ser el objeto, *en sí,* todo el concepto, tiene en él mismo la *necesidad* y el *impulso* para eliminar su *subsistir* opuesto, *unilateral, y* para convertirse, en la existencia, en el *todo real,* tal como está según su concepto.

A propósito de la expresión "quimismo" aplicada a la relación de la diferencia de la objetividad, tal como se la ha mostrado, se puede además observar, que aquí no tiene que entenderse como si esta relación se presentara sólo en aquella forma de la naturaleza elemental, que se llama el verdadero y propio quimismo. Ya la relación meteorológica tiene que ser considerada como un proceso, cuyas partes tienen más la naturaleza de elementos físicos que químicos. En el ser viviente la relación sexual se halla bajo este esquema, así como ésta es también la base formal para las relaciones espirituales del amor, de la amistad, etc.

Considerado más de cerca, el objeto químico, en primer lugar, como totalidad *independiente* en general es un objeto reflejado sobre sí, que, por lo tanto, es diferente de su ser-reflejado hacia afuera —es una *base* indiferente, el individuo que no está todavía determinado como diferente. También la persona es una base tal, que al comienzo se refiere sólo a sí misma. Pero la determinación inmanente, que constituye la *diferencia* de este objeto químico, se halla *en primer lugar* reflejada sobre sí de tal manera, que este recobrar la relación hacia afuera, es sólo una universalidad formal, abstracta; así la relación hacia fuera es determinación de la inmediación y existencia del objeto. Por este lado el objeto químico no vuelve *por él mismo* a la totalidad individual, y la unidad negativa tiene los dos momentos de su oposición en dos *objetos particulares.* De acuerdo con esto, un objeto químico no puede ser concebido por sí mismo, y el ser de uno de ellos es el ser de otro. —Sin embargo, *en segundo lugar,* la determinación está reflejada en sí en absoluto, y constituye el momento concreto del concepto individual del todo, concepto que es la esencia universal, el *género real* del objeto particular. El objeto químico, y con éste la contradicción de su ser-puesto inmediato y de su concepto inmanente individual, representa una *tendencia* a eliminar la determinación de su existencia y a dar la existencia a la totalidad objetiva del concepto. Por consiguiente, es, sin duda, igualmente un objeto que no está por sí; pero, de manera tal, que, por su naturaleza misma, está en tensión en contra de esta condición, y da comienzo al *proceso* por propia determinación.

B. EL PROCESO

1. El proceso empieza con la presuposición de que los objetos en tensión, al estar en tensión contra sí mismos, están precisamente por eso en tensión uno frente al otro —es decir, en una relación que se llama su *afinidad—.* Dado que cada uno está, por su concepto, en contradicción frente a la propia unilateralidad de su existencia y, por lo tanto, se esfuerza para eliminarla, en eso está puesto de inmediato el esfuerzo dirigido a eliminar la unilateralidad del otro objeto, y a adecuar, mediante esta recíproca nivelación y vinculación, la realidad al concepto, que contiene ambos momentos.

Por cuanto cada objeto está puesto como contradiciéndose y eliminándose a sí mismo, los objetos están mantenidos sólo por una *violencia exterior* en su separación mutua y en su falta de acabamiento recíproco. El término medio, por el cual ahora estos extremos quedan vinculados, es *ante todo* la naturaleza de ambos, que está *en sí,* es decir, el concepto íntegro que los contiene a ambos. Pero, *en segundo lugar,* puesto que en la existencia ellos están uno en contra del otro, así también su absoluta unidad es un elemento *diferente* de ellos, *existente,* un elemento todavía formal —el elemento de la *comunicación,* donde ellos entran mutuamente en una *comunidad* extrínseca. Como la diferencia real pertenece a los extremos, así este término medio es sólo la neutralidad abstracta, la posibilidad real de aquéllos —como decir, el *elemento teórico* de la existencia de

los objetos químicos, de su proceso y de su resultado. En el mundo material el *agua* juega el papel de este medio; en el espiritual, cuando en él se verifica algo análogo a tal relación, hay que considerar como este medio el *signo* en general, y, con más exactitud, el *lenguaje.*

La relación de los objetos, como pura comunicación en este elemento, es de un lado una tranquila fusión, pero de otro lado, es igualmente un *comportamiento negativo,* por cuanto el concepto concreto, que es la naturaleza de esos objetos, se halla en la comunicación puesto en realidad, *y* con esto las *diferencias reales* de los objetos están reducidas a su unidad. Su antecedente *determinación* independiente queda eliminada, así, en la unión adecuada al concepto, que en ambos objetos es uno y el mismo. La oposición y tensión de ellos queda así embotada, *y* con eso la tendencia alcanza en este recíproco acabamiento su tranquila *neutralidad.*

El proceso, de esta manera, se ha *apagado;* como la contradicción entre el concepto y la realidad ha sido nivelada, los extremos del silogismo han perdido su oposición y por eso han cesado de ser extremos entre ellos y respecto al término medio. El *producto* es un producto *neutral,* es decir, un producto tal, que los ingredientes que ya no pueden ser llamados objetos, no tienen más su tensión, y con eso tampoco las propiedades, que les competían cuando eran objetos en tensión; pero donde se ha conservado la *capacidad* de su anterior independencia y tensión. La unidad negativa de lo neutral deriva precisamente de una diferencia *presupuesta;* la *determinación* del objeto químico es idéntica a su objetividad, es originaria. Por medio del proceso ahora considerado, esta diferencia está eliminada sólo *de modo inmediato;* por consiguiente, la determinación no está todavía reflejada en sí de modo absoluto, y así el producto del proceso es sólo una unidad formal.

2. En este producto, sin duda, ahora la tensión de la oposición y la unidad negativa como actividades del proceso se han apagado. Pero, corno esta unidad es esencial al concepto, y al mismo tiempo, ha alcanzado ella misma la existencia, existe todavía, pero ha salido *fuera* del objeto neutral. El proceso no se enciende de nuevo por sí sólo, por cuanto tenía la diferencia sólo como su *presuposición,* y no la *ponía* él mismo. —Esta negatividad independiente, fuera del objeto, es decir, la existencia de la individualidad *abstracta,* cuyo ser-por-sí tiene su realidad en el *objeto indiferente*, está ahora en tensión en sí misma, frente a su abstracción, es una actividad intranquila en sí, que se vuelve hacia fuera, consumiéndose. Se refiere *de inmediato* al objeto, cuya tranquila neutralidad es la real posibilidad de su oposición; aquél es ahora el término *medio* de la neutralidad que antes era puramente formal, y que ahora es concreta y determinada en sí misma.

La próxima, inmediata relación del *extremo* de la *unidad negativa* con el objeto, consiste en que éste queda determinado por ella, y con esto dividido por ella. Esta división puede primeramente considerarse como el restablecimiento de la oposición de los objetos en tensión, con que había empezado el quimismo. Sin embargo, esta determinación no constituye el otro extremo del silogismo, sino

que pertenece a la relación inmediata del principio diferenciador hacia el término medio, en el que este principio se da su inmediata realidad; es aquella determinación que en el silogismo disyuntivo tiene al mismo tiempo el término medio, además de la de ser la naturaleza universal del objeto; determinación por cuyo medio el objeto es tanto universalidad objetiva como particularidad determinada. El *otro extremo* del silogismo está frente al *extremo independiente* extrínseco de la individualidad; por consiguiente es el extremo de la *universalidad,* también independiente. La división, a la que está sometida en él la real neutralidad del término medio, consiste en que éste no queda descompuesto en momentos diferentes recíprocamente, sino *indiferentes* entre ellos. Estos momentos son así, de un lado, la *base* abstracta e indiferente, y de otro lado el principio *animador* de aquélla; principio que, por su separación de la base, ha logrado igualmente la forma de una objetividad indiferente.

Este silogismo disyuntivo es la totalidad del quimismo, donde el mismo todo objetivo se presenta como la unidad *negativa* independiente, y después en el término medio como unidad *real* —pero, en fin, se presenta la realidad química, resuelta en sus momentos *abstractos.* En estos últimos la determinación no ha llegado a su *reflexión en sí* en *un otro,* como se verifica en lo neutral, sino que ha vuelto a sí en su abstracción, es decir, es un *elemento originariamente determinado.*

3. Estos objetos elementales se hallan liberados así de la tensión química; en ellos ha sido *puesta,* por medio del proceso real, la base originaria de aquella *presuposición,* con que empezó el quimismo. Dado que, además, por un lado su *determinación* interior, como tal, es esencialmente la contradicción entre su *simple subsistir indiferente* y ella misma como *determinación, y* es la tendencia hacia fuera, que se divide, y pone la tensión en su objeto y en un *otro, con el fin de tener aquello* frente a lo cual pueda comportarse como diferente, en lo cual pueda neutralizarse, y pueda dar a su simple determinación la realidad existente, el quimismo ha vuelto así a su comienzo, donde los objetos en tensión recíproca se buscan entre ellos, y se reúnen después, por medio de un término medio formal, extrínseco, hasta formar un neutral. De otro lado, el quimismo, con este retorno a su *concepto,* se elimina, y ha traspasado a una esfera superior.

C. TRASPASO DEL QUIMISMO

Ya la química común ofrece ejemplos de modificaciones químicas, donde, por ejemplo, un cuerpo confiere a una parte de su masa una oxidación más elevada, y con eso reduce otra de sus partes a un grado de oxidación inferior, en el cual solamente ese cuerpo puede entrar en una combinación neutral con otro cuerpo diferente llevado hacia él, combinación para la cual no hubiera sido receptivo en aquel primer grado inmediato. Lo que se verifica aquí es que el objeto no se refiere a un otro según una determinación inmediata, unilateral, sino que *pone*, de acuerdo con la totalidad interna de una *relación* originaria, la

presuposición, que necesita para una relación real; con eso se da un término medio, mediante el cual concluye su concepto con su realidad. Es la individualidad determinada en sí y por sí, el concepto concreto, como principio de la *disyunción* en los extremos, cuya *reunión* es la actividad del *mismo* principio negativo, que vuelve de este modo a su primera determinación, pero *objetivado.*

El propio quimismo es la *primera negación* de la objetividad *indiferente* y de la *exterioridad* de la determinación; está, por ende, todavía afectado por la independencia inmediata del objeto y por la exterioridad. En consecuencia, no es todavía, por sí, aquella totalidad de la autodeterminación, que resulta de él, y en la que más bien él se elimina. —Los tres silogismos, que han resultado, constituyen la totalidad del quimismo; el primero tiene como término medio la neutralidad formal y como extremos los objetos en tensión; el segundo tiene como término medio el producto del primer silogismo, esto es, la neutralidad real, y tiene la actividad que divide y su producto, el elemento indiferente, como sus extremos; el tercero, empero, es el concepto que se realiza, que se pone la presuposición, por cuyo medio el proceso de su realización se halla condicionado. Es un silogismo que tiene por esencia lo universal. Sin embargo, a causa de la inmediación y exterioridad, en cuyas determinaciones consiste la objetividad química, *estos silogismos caen todavía uno fuera del otro.* El primer proceso, cuyo producto es la neutralidad de los objetos en tensión, se apaga en su producto; y es una diferenciación que sobreviene de modo extrínseco la que le enciende otra vez; al estar condicionado por una presuposición inmediata, ese proceso se agota en ella. —De la misma manera, la separación de los diferentes extremos con respecto a lo neutral, y, de modo similar, su descomposición en sus elementos abstractos, tiene forzosamente que proceder de *condiciones que se añaden del exterior, y* de estímulos de la actividad. Pero, por cuanto también los dos momentos esenciales del proceso, es decir, por un lado la neutralización, por el otro la separación y reducción, están vinculados en un único y mismo proceso, y la *unión* y el embotamiento de los extremos en tensión es también una *separación* en tales extremos, ellos constituyen así, a causa de la exterioridad, que todavía se halla en su base, *dos* lados *diferentes.* Los extremos, que quedan diferenciados en el mismo proceso, son otros objetos o materias diferentes de aquéllos, que se combinan en él; puesto que aquéllos surgen de nuevo de este proceso como diferentes, tienen que dirigirse hacia el exterior; su nueva neutralización es otro proceso, distinto de la neutralización que se efectuaba en el primero.

Pero estos diferentes procesos, que han resultado necesarios, son igualmente una pluralidad de *grados,* por cuyo medio la *exterioridad* y el *ser condicionado* quedan eliminados, y de donde surge el concepto como totalidad determinada en sí y por sí y no condicionada por la exterioridad. En el primero se elimina la exterioridad recíproca de los diferentes extremos, que constituyen toda la realidad, o sea la diversidad entre el concepto determinado, existente *en sí,* y su determinación *existente;* en el segundo queda eliminada la exterioridad de la

unidad real, es decir, la reunión como puramente *neutral* —con más exactitud, se elimina la actividad formal, primeramente sobre bases igualmente formales o determinaciones indiferentes, cuyo *concepto intrínseco* es ahora la actividad vuelta en sí, la actividad *absoluta* corno realizándose en ella misma, es decir, como la que *pone* en sí las diferencias determinadas, y que se constituye como la unidad real, por medio de esta *mediación.* Ésta es así la propia mediación del concepto, su autodeterminación, y, con respecto a su reflexión en sí a partir de ésta, es una *presuposición* inmanente. El -tercer silogismo, que por un lado es el restablecimiento de los procesos precedentes, por otro lado elimina aún el último momento de las bases *indiferentes* —esto es, la *inmediación* totalmente abstracta, extrínseca, que, de este modo, se convierte en un momento *propio* de la mediación del concepto por sí mismo. El concepto, que ha eliminado así todos los momentos de su existencia objetiva, como extrínsecos, y ha puesto esos momentos en su simple unidad, queda así totalmente liberado de la exterioridad objetiva, a la que se refiere sólo como a una realidad inesencial. Este libre concepto objetivo es el *fin.*

TERCER CAPÍTULO

LA TELEOLOGÍA

DONDE se percibe una *finalidad,* se admite un *intelecto* como su autor; por lo tanto se requiere para el fin, una verdadera y propia libre existencia del concepto. La *teleología* se contrapone, sobre todo, al *mecanismo,* donde la *determinación,* puesta en el objeto, es esencialmente, como extrínseca, una determinación tal que en ella no se manifiesta ninguna *autodeterminación.* La oposición entre *causae efficientes y causae finales,* es decir entre las *causas que actúan* meramente y las causas *finales,* se refiere a aquella diferencia, a la cual, considerada en forma concreta, se reduce también la indagación acerca del problema de si la esencia absoluta del mundo tenga que entenderse como un ciego mecanismo natural, o bien corno un intelecto que se determina según fines. La antinomia entre el *fatalismo* con su *determinismo,* y la *libertad,* se refiere igualmente a la oposición del mecanismo y la teleología; en efecto lo libre es el concepto en su existencia.

La antigua metafísica se ha comportado con estos conceptos, como con los otros; por una parte ha presupuesto una representación del universo, y se ha ocupado en demostrar que uno o el otro concepto se adaptaban a tal representación, y que el concepto opuesto era defectuoso, porque esa representación no se dejaba *explicar* por medio de él; por otra parte no ha examinado aquí cuál de los dos conceptos, el de la causa mecánica y el del fin, era el que contenía *en sí y por sí* la verdad. Una vez que esto se haya establecido por sí, el mundo objetivo puede ofrecer causas mecánicas y causas finales; no es la existencia de ellas la norma de lo *verdadero,* sino lo verdadero es más bien el criterio, para juzgar cuál de estas existencias sea la verdadera. Como el intelecto subjetivo presenta también errores en sí, así también el mundo objetivo presenta aquellos lados y grados de la verdad, que por sí son solamente unilaterales, incompletos, y existen sólo como relaciones fenoménicas. Si mecanismo y finalidad están en oposición mutua, precisamente por esto no pueden considerarse como *equivalentes* de manera que cada uno de ellos por sí sea un concepto correcto, *y* tenga tanto valor como el otro, y que todo se reduzca a saber dónde

tiene que ser aplicado uno o el otro. Esta validez igual se funda solamente en el hecho de que ellos *existen,* es decir, que los *tenemos* a ambos. Pero la primera cuestión necesaria, dado que son contrapuestos, es cuál de los dos sea el verdadero; y la verdadera y propia cuestión superior es saber *si no es un tercero el que constituye su verdad, o bien si no es uno la verdad del otro.* —La *relación de finalidad,* sin embargo, se ha demostrado como la que constituye la verdad del *mecanismo.* --Lo que se presentó como *quimismo,* se junta con el *mecanismo,* porque el fin es el concepto en existencia libre, y porque en general se contrapone a aquél su falta de libertad, su estar sumergido en la exterioridad. Ambos, tanto el mecanismo como el quimismo, se hallan por ende comprendidos bajo la necesidad natural, por cuanto en el primero el concepto no existe en el objeto, porque éste, como objeto mecánico, no contiene la autodeterminación; en el otro, en cambio, el concepto o tiene una existencia en tensión, unilateral, o bien, por cuanto se presenta como la unidad, que pone en tensión al objeto neutral en los extremos, es extrínseco a sí mismo por el hecho de eliminar esta separación.

Cuanto más el principio teleológico está vinculado con el concepto de un intelecto *extramundano,* y por lo tanto fue favorecido por la devoción, tanto más pareció alejarse de las verdaderas indagaciones naturales, que quieren reconocer las propiedades de la naturaleza no como extrañas a ésta, sino como *determinaciones inmanentes,* y sólo hacen valer tal conocimiento como *un comprender.* Como el fin es el concepto mismo en su existencia, puede parecer singular que el conocimiento de los objetos que se origina de su concepto, aparezca más bien como un traspaso injustificado en un elemento *heterogéneo,* mientras al contrario el mecanismo, para el cual la determinación de un objeto queda como una determinación puesta en él de manera extrínseca y por medio de un otro, valga como una visión *más inmanente* que la teleología. El mecanismo, por lo menos el mecanismo común, que no es libre, así como el quimismo, tienen de toda manera que ser considerados como principios inmanentes, por cuanto lo *extrínseco* que determina, es *él mismo de nuevo sólo un objeto así,* es decir, un objeto determinado de modo extrínseco e indiferente respecto a este ser determinado; o bien, por cuanto en el quimismo, el otro objeto es igualmente un objeto determinado de modo químico, y en general por cuanto un momento esencial de la totalidad se halla siempre en algo extrínseco. Por consiguiente, estos principios quedan situados en lo interior de la misma forma natural de la finitud; pero, aunque no quieran superar lo finito, y remitan para los fenómenos sólo a causas finitas, que requieren ellas mismas que se siga adelante, sin embargo ellos se ensanchan al mismo tiempo por un lado hacia una totalidad formal en los conceptos de fuerza, causa y otras determinaciones semejantes propias de la reflexión, que tienen que designar una *originariedad;* por otro lado, en cambio, se ensanchan por medio de la *universalidad* abstracta de un *todo de las fuerzas,* de una *totalidad de* causas recíprocas. El mecanismo se muestra a sí mismo, por eso, como un esfuerzo hacia la totalidad, por cuanto intenta concebir la naturaleza *por sí,* como un *todo,* que no precise ningún otro concepto para el

suyo —es decir, como una totalidad, que no se halla en el fin, ni en el intelecto extramundano vinculado con éste.

La finalidad, ahora, se presenta en primer lugar como algo *superior* en general, como un *intelecto,* que determina la multiplicidad de los objetos *de modo extrínseco, por medio de una unidad existente en sí y por sí,* de modo que las determinaciones indiferentes de los objetos se vuelven *esenciales por medio de esta relación.* En el mecanismo ellas se convierten. en tales por medio de la *pura forma de la necesidad,* donde su *contenido* es indiferente, porque tienen que permanecer extrínsecas, y sólo el intelecto como tal tiene que conformarse con ellas al reconocer su conexión, es decir la identidad abstracta. Al contrario, en la teleología, el contenido se vuelve importante, porque la teleología presupone un concepto, un *determinado en sí y por sí,* y por consiguiente un autodeterminante; y por lo tanto ha distinguido respecto a la *relación* de las diferencias y a su ser determinado recíprocamente, es decir, a la *forma,* la *unidad reflejada en sí, un determinado en sí y por sí* y, por lo tanto, *un contenido.* Sin embargo, si éste es un contenido *finito* e insignificante, contradice lo que tiene que ser, pues el fin es, de acuerdo con su forma, una totalidad *infinita en sí*—especialmente cuando aquel actuar que opera según fines se considera como voluntad e intelecto *absolutos.* La teleología se ha acarreado tantos reproches de necedad porque los fines, que indicaba, eran según la oportunidad, más importantes o también más insignificantes, y la relación final de los objetos tenía que aparecer así con mucha frecuencia como un juego, porque esta relación aparece tan extrínseca y, por ende, accidental. Al contrario el mecanismo deja a las determinaciones de los objetos según su contenido su valor de determinaciones accidentales, frente a las cuales el objeto es indiferente, y que no tienen que poseer mayor valor ni por sí, ni por el intelecto subjetivo. Por consiguiente, este principio, en su conexión de necesidad exterior da la conciencia de una infinita libertad, en contra de la teleología, que erige las pequeñeces y también las naderías de su contenido como algo absoluto, en que el pensamiento más universal se siente sólo infinitamente oprimido y puede hasta sentirse disgustado.

La desventaja formal, en que esta teleología misma se halla, en primer lugar, es que alcanza sólo a la *finalidad extrínseca.* Por cuanto con eso, el concepto está puesto como algo formal, para esa teleología el contenido es también algo dado al concepto de manera extrínseca en la multiplicidad del mundo objetivo —dado precisamente en aquellas determinaciones, que son también el contenido del mecanismo, pero como algo extrínseco y accidental. A causa de esta comunión, la *forma de la finalidad* constituye por sí sola lo esencial de lo teleológico. Bajo este respecto, sin mirar aún a la diferencia entre la finalidad extrínseca y la intrínseca, la relación final en general se ha mostrado, en sí y por sí, como la *verdad del mecanismo.* —La teleología tiene en general el principio superior, es decir, el concepto en su existencia, concepto que es en sí y por sí lo infinito *y* lo absoluto —esto es un principio de libertad consciente en absoluto de su autodeterminación, que está sustraído en absoluto al *ser determinado extrínseco* del mecanismo.

Uno de los mayores méritos de *Kant* en filosofía consiste en la distinción, que ha establecido, entre la finalidad relativa, o *extrínseca,* y la finalidad *intrínseca.* En esta última ha abierto el camino al concepto de la *vida,* a la *Idea,* y con eso ha elevado *positivamente* la filosofía por encima de las determinaciones de la reflexión y del mundo relativo de la metafísica, lo cual la *Crítica de la razón* hizo solamente de modo incompleto, con rodeos muy oblicuos y de manera solamente *negativa.* Ya se ha recordado que la oposición entre la teleología y el mecanismo es en primer lugar la oposición universal entre *libertad y necesidad.* Kant puso la oposición en esta forma, entre las *antinomias* de la razón, y precisamente como *el tercer contraste de las ideas trascendentales.* —Cito su exposición (a la que se ha remitido antes) muy brevemente, ya que lo esencial de ella es tan simple, que no necesita más amplia explicación, y porque la manera particular de las antinomias kantianas ha sido aclarada más ampliamente en otro lugar.

La *tesis* de la antinomia que hay que considerar aquí, reza: La causalidad según las leyes de la naturaleza, no es la única de la que puedan ser deducidos los fenómenos del universo en su conjunto. Es preciso aceptar todavía una causalidad por medio de la libertad, para la explicación de aquéllos.

La *antítesis* es: No hay libertad, sino que en el mundo todo acontece únicamente según las leyes de la naturaleza. La demostración empieza, corno en las otras antinomias, ante todo de manera apagógica; es decir, se admite lo contrario de cada tesis; en segundo lugar, para demostrar la contradicción de esta hipótesis, se admite, viceversa, y se supone como válido lo opuesto de esta última, es decir, la proposición que había que demostrar; por consiguiente, todo ' ese rodeo de la demostración podía ser ahorrado; no consiste en otra cosa que en la afirmación asertórica de las dos proposiciones opuestas.

Para la demostración de la *tesis,* claro está, tiene que ser admitido primeramente que no es posible *otra causalidad,* sino la que actúa según las *leyes de la naturaleza,* es decir, según la necesidad del mecanismo en general, incluyendo en él el quimismo. Esta proposición se contradiría, puesto que la ley de la naturaleza consiste precisamente en esto, que nada acontece sin una *causa suficientemente determinada a priori,* es decir, tal que contenga en sí una absoluta espontaneidad. Vale decir, la hipótesis que se ha opuesto a la tesis, es contradictoria, dado que contradice a la tesis.

En ayuda a la demostración de la *antítesis,* habría que sentar aquí que existe una *libertad,* como una particular especie de causalidad, apta para dar comienzo absoluto a un estado y con eso también a una serie de consecuencias de él. Sin embargo, como un comienzo por el estilo *presupone* un estado (es decir un estado de libertad), que no tiene en absoluto *ninguna conexión de causalidad* con lo que le precede, entonces esto se halla en contradicción con la *ley de la causalidad,* según la cual, únicamente, es posible la unidad de la experiencia, y la experiencia en general. Es decir, la hipótesis de la libertad, que es contraria a la antítesis, no puede ser formulada, porque contradice a la antítesis.

Esencialmente, la misma antinomia vuelve a presentarse en la *crítica de la facultad del juicio teleológico,* como oposición [entre las proposiciones

siguientes]: que *toda generación de cosas materiales* se realiza *según leyes puramente mecánicas,* y que *algunas generaciones* de ellas *no son posibles según tales leyes.* —La solución kantiana de esta antinomia es la misma que la solución general de las otras; es decir, que la razón no puede demostrar ni la una ni la otra proposición, porque *no podemos tener ningún principio determinante a priori* de la posibilidad de las cosas según leyes puramente empíricas de la naturaleza— y que, por consiguiente, ambas proposiciones, no pueden ser consideradas como *máximas objetivas,* sino como *subjetivas,* y que *yo, de un lado* tengo que *reflexionar* siempre sobre todos los acontecimientos naturales de acuerdo con el principio del puro mecanismo natural, pero que esto no es obstáculo para que, *en dadas oportunidades,* algunas formas naturales sean *investigadas* de acuerdo con *otra máxima,* es decir, según el principio de las causas finales —como si ahora las *dos máximas* que, por otra parte, tienen que ser necesarias sólo para la *razón humana,* no se hallaran en la misma oposición recíproca en que se hallan las proposiciones mencionadas. —Como se observó antes, desde este punto de vista, no se ha investigado lo único que requiere el interés filosófico, esto es, cuál de los dos principios tenga verdad en sí y por sí; pero, desde este punto de vista, no hay ninguna diferencia si los principios tienen que considerarse como *objetivos,* vale decir, aquí, como determinaciones de la naturaleza, que existen exteriormente, o bien como simples *máximas* de un conocimiento *subjetivo.* Más bien es un conocimiento subjetivo, es decir, accidental, éste que aplica, en *oportunidades ocasionales* una u otra máxima, según que la considere adecuada para objetos dados, sin preguntar además por la *verdad* de estas mismas determinaciones, ya sean ambas determinaciones de los objetos, ya del conocimiento.

Por insuficiente que sea, por ende, la discusión kantiana del principio teleológico, con respecto al punto de vista esencial, de todas maneras es siempre digna de nota la posición que Kant le atribuye. Al adscribirlo a una *potencia reflexiva que juzga,* lo convierte en un *eslabón intermedio* entre lo *universal* de la *razón y* lo *individual* de la *intuición;* además distingue aquella potencia *reflexiva* que juzga de la *que determina,* pues esta última subsume puramente lo particular bajo lo universal. Un tal universal, que es solamente aquel que *subsume,* es algo *abstracto,* que se convierte en concreto sólo en un *otro,* es decir, en lo particular. Al contrario, el fin es lo *universal concreto,* que tiene en sí mismo el momento de la particularidad y el de la exterioridad, y que, por ende, es activo y constituye el impulso a separarse de sí mismo. El concepto, como fin, es en absoluto un *juicio objetivo,* en donde una determinación —el sujeto, es decir el concepto concreto—, está como determinada por sí misma, mientras la otra determinación no es sólo un predicado, sino la objetividad exterior. Pero la relación finalista no es por eso un juicio *reflexivo,* que considere los objetos externos sólo según una unidad, *como si* un intelecto los hubiera proporcionado como *ayuda para nuestra capacidad de conocimiento;* sino que es lo verdadero en sí y por sí, que juzga *de modo objetivo,* y determina en absoluto la objetividad exterior. La relación de finalidad, por lo tanto, es más que un *juicio,* es el *silogismo* del concepto libre independiente, que, por medio de la objetividad, concluye con *sí* mismo.

El fin ha resultado ser el *tercero, al* lado del mecanismo y el quimismo; es la verdad de ellos. Por cuanto él mismo se halla todavía en lo interior de la esfera de la objetividad o sea de la inmediación del concepto total, se halla todavía afectado por la' exterioridad como tal, y tiene contra sí un mundo objetivo, al que se refiere. Por este lado la causalidad mecánica, en la cual hay que considerar en general también el quimismo, aparece todavía en esta *relación de finalidad* que es la relación de finalidad *extrínseca,* pero como *subordinada a ella,* como eliminada en sí y por sí. Por lo que concierne a la relación más íntima, el objeto mecánico, como totalidad inmediata, es indiferente respecto a su ser-determinado, y también al hecho de ser el que determina. Este ser-determinado extrínseco se ha desarrollado ahora hasta convertirse en la autodeterminación, y con eso ahora está *puesto el concepto* que en el objeto es sólo *interno,* o bien, lo que es lo mismo, sólo *externo.* El fin es, en primer lugar, precisamente este concepto mismo, extrínseco a lo mecánico. Así el fin es, también para el quimismo, lo que se autodetermina, lo que lleva de retorno a la unidad del concepto el ser-determinado desde el exterior, por el cual el quimismo está condicionado. —La naturaleza de la subordinación de las dos formas antecedentes del proceso objetivo, resulta de esto. El otro, que se halla en tales formas en la infinita progresión, es el concepto, que en primer lugar está puesto corno extrínseco a ellas, el concepto que es fin. No sólo el concepto es la sustancia de ellas, sino que también la exterioridad es el momento que les es esencial, y que constituye su determinación. La técnica mecánica o química se ofrece, en consecuencia, por sí misma, por su carácter de ser determinada de modo extrínseco, para la relación de finalidad, que ahora tiene que ser considerada más detenidamente.

A. EL FIN SUBJETIVO

El concepto *subjetivo* en primer lugar ha vuelto a encontrar y ha puesto en la *centralidad* de la esfera objetiva —que es una indiferencia frente a la determinación— el *punto negativo* de la unidad; pero luego en el quimismo ha hallado la objetividad de las *determinaciones conceptuales,* por cuyo medio solamente está puesto como *concepto concreto objetivo.* Su determinación o su simple diferencia tiene ahora en sí misma la *determinación de la exterioridad,* y su simple unidad es, por eso, la unidad que se rechaza a sí misma, y en este rechazo se conserva. Por consiguiente el fin es el concepto subjetivo, como tendencia e impulso esenciales a ponerse exteriormente. De este modo se halla sustraído al perecer. No es ni una fuerza, que se extrinseque, ni tampoco una sustancia y causa, que se manifieste en accidentes y efectos. La fuerza es sólo un interno abstracto, por cuanto no se ha extrinsecado; o sea tiene una existencia sólo en la extrinsecación, a la que tiene que ser solicitada, de la misma manera que la causa y la sustancia. Por el hecho de que éstas tienen realidad sólo en los

accidentes y en el efecto, su actividad es su traspaso, frente al que ellas no se conservan en libertad. El fin puede también ser determinado como fuerza y causa; pero estas expresiones cubren sólo un lado incompleto de su significado; si tienen que enunciarse acerca de él según su verdad, pueden expresarse sólo de una manera tal que elimina su concepto —es decir, como una fuerza que se solicita a sí misma hacia la extrinsecación, o como una causa que es causa de sí misma, o cuyo efecto es de inmediato la causa.

Cuando se atribuye a un *intelecto* la finalidad, como se indicó antes, entonces se tiene en cuenta el aspecto *determinado del contenido.* Pero, en general, hay que entenderlo [al intelecto] como lo *racional en su existencia.* Manifiesta *racionalidad,* porque es el concepto concreto, que mantiene *la diferencia objetiva en su absoluta unidad.* Por consiguiente es esencialmente el *silogismo* en sí mismo. Es lo *universal,* igual a sí mismo, y precisamente al contener la negatividad que se rechaza de sí, es ante todo la *actividad universal,* que por lo tanto es todavía actividad *indeterminada;* pero, como ésta es la referencia negativa con relación a sí misma, se *determina* de modo inmediato y se da el momento de la *particularidad,* que, siendo la *totalidad* de la forma, igualmente *reflejada sobre sí,* es un *contenido frente* a las diferencias *puestas* de la forma. De manera igualmente inmediata esta negatividad, por su relación consigo misma, es reflexión absoluta de la forma sobre sí e *individualidad.* De un lado esta reflexión es la, *universalidad interna del sujeto;* del otro lado, empero, es *reflexión hacia el exterior;* y, por lo tanto, el fin es todavía algo subjetivo, y su actividad está dirigida hacia una objetividad exterior.

El fin es precisamente el concepto que en la objetividad se ha alcanzado a sí mismo. La determinación, que se ha dado en ella, es la de la *indiferencia* y *exterioridad objetivas* del ser-determinado; su negatividad, que se rechaza de sí, es, por ende, una negatividad tal, cuyos momentos, al ser sólo las determinaciones del concepto mismo, tienen también recíprocamente la forma de una objetiva indiferencia. —En el *juicio* formal, *sujeto* y *predicado* están ya determinados como independientes uno frente al otro; pero su independencia es aún solamente universalidad abstracta; ahora ya ha logrado la determinación de *objetividad.* Pero, como momento del concepto, esta perfecta diversidad está incluida en la simple unidad del concepto. Ahora, por cuanto el fin es esta *reflexión* total de la objetividad *sobre sí,* y es tal justamente *de modo inmediato,* resulta *en primer lugar* que la autodeterminación o la particularidad es distinta, como *simple* reflexión sobre sí, respecto a la forma *concreta, y* es un *contenido determinado.* De acuerdo con eso el fin es *finito,* aunque, según su forma, sea infinita subjetividad. En segundo lugar, por el hecho de que su determinación tiene la forma de la indiferencia objetiva, tiene la estructura de una *presuposición,* y su finitud consiste, por este lado, en que tiene delante de sí un *mundo objetivo,* mecánico y químico, al que su actividad se refiere como a *algo ya existente.* Su actividad autodeterminante es así en su identidad inmediatamente *extrínseca a sí misma,* y es tanto reflexión sobre sí, como reflexión hacia el exterior. Por lo tanto el fin tiene todavía una verdadera existencia *extramundana*, pues precisamente se

le contrapone aquella objetividad; así como ésta, al contrario, se le contrapone como un todo mecánico y químico, todavía no determinado y compenetrado por el fin.

El movimiento del fin, puede ahora, por ende, expresarse diciendo: que tiende a eliminar su *presuposición,* es decir, la inmediación del objeto, y a *ponerlo* como determinado por el concepto. Este comportamiento negativo frente al objeto, es a la vez un comportamiento negativo frente a sí mismo, es una eliminación de la subjetividad del fin. En sentido positivo es la realización del fin, es decir, la unión del ser objetivo con él, de tal manera que aquel mismo, que, como momento del fin, representa de modo inmediato la determinación idéntica con él, se halla *corno una determinación* exterior, y viceversa lo objetivo es puesto como *presuposición,* más bien que determinado por el concepto. —El fin es, en sí mismo, el impulso hacia su realización; la determinación de los momentos conceptuales es la exterioridad; pero la *simplicidad* de ésta, en la unidad del concepto, es inadecuada a lo que ella es, y el concepto, por ende, se rechaza de sí mismo. Este rechazarse es en general la *resolución* de -la referencia de la unidad negativa a sí misma, por cuyo medio ésta es individualidad *exclusiva* Pero, por medio de este *excluir,* ella se *resuelve* o sea se *abre,* porque esto es un *determinarse* y ponerse *a sí misma.* De un lado, la subjetividad al determinarse, se convierte en particularidad, se da un contenido, que, al estar incluido en la unidad del concepto, es todavía un contenido interior; pero este *poner,* es decir, la simple reflexión en sí, es de inmediato y al mismo tiempo, tal como se ha mostrado, un *presuponer;* y en el mismo momento en que el sujeto del fin se determina, se halla referido a una objetividad indiferente, extrínseca, que tiene que ser convertida por él en igual a aquella determinación interna, es decir, tiene que ser puesta como algo *determinado por el concepto,* y en primer lugar como *medio.*

B. EL MEDIO

El primero, inmediato poner en el fin es al mismo tiempo el poner un *interno,* es decir algo determinado como *puesto,* y al mismo tiempo es el presuponer un mundo objetivo, que es indiferente respecto a la determinación de la finalidad. La subjetividad del fin, empero, es la *absoluta unidad negativa;* por consiguiente, su *segundo* determinar es la eliminación de la mencionada presuposición en general; esta eliminación es, por lo tanto, *el retorno a sí,* por cuanto mediante éste queda eliminado aquel momento de la *primera negación,* que era el poner lo negativo frente al sujeto, vale decir, queda eliminado el objeto externo. Sin embargo, frente a la presuposición o a la inmediación del determinar, vale decir, frente al mundo objetivo, esto constituye sólo la *primera* negación, que es ella misma inmediata y, por ende, externa. Por consiguiente este poner no es todavía el fin

mismo realizado, sino sólo el *comienzo* para tal realización. El objeto así determinado es aún sólo el *medio.*

El fin se reúne por vía de un medio con la objetividad, y se reúne en ésta consigo mismo. El medio es el término medio del silogismo. El fin necesita de un medio para su realización, porque es finito —necesita de un medio, es decir, de un término medio, que al mismo tiempo tiene el aspecto de una existencia *exterior,* indiferente respecto al fin mismo y a su realización. El concepto absoluto tiene de este modo en sí mismo la mediación, de manera que su primer poner no es un presuponer, en cuyo objeto la indiferente exterioridad sería la determinación fundamental; en cambio el mundo como creación tiene solamente la forma de una tal exterioridad; pero su negatividad y el ser-puesto constituyen más bien su determinación fundamental. —La finitud del fin consiste, pues, en lo siguiente: que su determinar en general es extrínseco a sí mismo, y por lo tanto su primer determinar, como vimos, se divide en un poner y un presuponer; la *negación* de este determinar, por ende, es ya también, sólo por un lado, reflexión en sí; por el otro lado es más bien sólo *primera* negación. O también: la reflexión en sí es ella misma extrínseca también a sí misma, y reflexión hacia fuera.

Por consiguiente el medio es el término medio *formal* de un silogismo *formal;* es un *externo* tanto respecto al *extremo* del fin subjetivo, como, por ende, también respecto al extremo del fin objetivo; de la misma manera que la particularidad, en el silogismo formal, es un término medio *(medius terminus)* indiferente, en cuyo lugar pueden colocarse también otros. Además como la particularidad es término medio sólo porque en relación con un extremo es determinación, y en relación con otro extremo, en cambio, es un universal, y tiene así su determinación de mediadora solamente de modo relativo, por medio de otros, así también el medio es el término medio mediador sólo porque es en primer lugar un objeto inmediato, y en segundo lugar, es medio por vía de la relación con el extremo del fin, relación que le queda *exterior* y que es para él una forma, respecto a la cual es indiferente.

Por consiguiente, concepto y objetividad están vinculados en el medio sólo de modo extrínseco; el medio, por lo tanto, es un *objeto* puramente *mecánico.* La relación del objeto hacia el fin es una premisa, o sea la relación inmediata, que, respecto al fin, como ya se mostró, es *reflexión sobre sí misma;* el medio es un predicado que inhiere. Su objetividad está subsumida bajo la determinación de fin, que, por ser concreta, es universalidad. Por medio de esta determinación de fin, que se halla en el medio, éste ahora es el que subsume con respecto al otro extremo, es decir, extremo de la objetividad, que antes estaba todavía indeterminada. —Viceversa, el medio, frente al fin subjetivo, tiene, como *objetividad inmediata,* la *universalidad de la existencia, de* la que carece todavía la individualidad subjetiva del fin, —puesto que así, en primer lugar, el fin existe como determinación exterior al medio, se halla él mismo como unidad negativa fuera de aquél, así como el medio es un objeto mecánico, que tiene en él el fin sólo como una determinación, no como un simple ser concreto de la totalidad. Sin embargo, por ser el que concluye, el término medio mismo tiene que ser la

totalidad del fin. Se ha mostrado que la determinación de fin, en el medio, es al mismo tiempo reflexión en sí mismo; por lo tanto es relación *formal* consigo mismo, pues la *determinación* está puesta como *real indiferencia,* como la *objetividad* del medio. Pero, precisamente por esto, esta subjetividad, que de un lado es pura subjetividad, es al mismo tiempo también *actividad.* En el fin subjetivo, la relación negativa consigo mismo es todavía idéntica con la determinación como tal, idéntica con el contenido y la exterioridad. Pero, en la objetividad incipiente del fin, que es un devenir otro del simple concepto, aquellos momentos se separan, o a la inversa en esto precisamente consiste este devenir otro o sea la exterioridad misma.

Este término medio íntegro es así él mismo la totalidad del silogismo, donde la actividad abstracta y el medio externo constituyen los extremos, cuyo término medio lo constituye la determinación del objeto por medio del fin, mediante la cual él es medio. —Sin embargo, la *universalidad*, además, es la *relación* entre la actividad finalista y el medio. El medio es objeto, es *en sí* la totalidad del concepto; no tiene fuerza de resistencia frente al fin, corno la tiene al comienzo, frente a otro objeto inmediato. Por lo tanto el medio es en absoluto permeable al fin, que es el concepto puesto, y puede recibir esta comunicación, porque *en sí* es idéntico con el fin. Pero ahora ya está también *puesto* como permeable al concepto, pues en su posición central es algo que tiende hacia la unidad negativa. De la misma manera, en el quimismo se ha convertido, ya sea como neutral, sea como diferente, en algo carente de independencia.

Su falta de independencia consiste precisamente en que es sólo *en sí* la totalidad del concepto; éste, empero, es el ser-por-sí. Por consiguiente el objeto tiene, frente al fin, el carácter de ser impotente y de servirle; el fin es la subjetividad o alma del objeto, la cual tiene en él su lado exterior.

El objeto, sometido de esta manera *inmediatamente* al fin, no es un extremo del silogismo, sino que esta relación constituye una premisa del mismo. Pero el medio tiene también un lado, según el cual posee todavía una independencia frente al fin. La objetividad, que en el medio está vinculada con el fin, en tanto es esta vinculación, es sólo inmediata, le queda todavía extrínseca, y por consiguiente la *presuposición* subsiste todavía. La actividad del fin, a través del medio, por ende, está todavía dirigida contra ésta, y el fin es precisamente actividad, y no es ya puramente impulso y tendencia, por cuanto en el medio el momento de la objetividad está puesto en su determinación como algo extrínseco, y la simple unidad del concepto la tiene ahora en sí *como tal.*

C. EL FIN REALIZADO

1. El fin, en su referencia al medio, está ya reflejado sobre sí; pero su retorno *objetivo* a sí no está todavía puesto. La actividad del fin a través de su medio está todavía dirigida contra la objetividad, como presuposición originaria; *ella* es precisamente esto, el ser indiferente respecto a la determinación. Si su actividad consistiese nuevamente sólo en determinar la objetividad inmediata, entonces el producto no sería a su vez más que un medio, y así sucesivamente al infinito; resultaría de esto solamente un medio apropiado al fin, pero no la objetividad del fin mismo. El fin, activo en su medio, no tiene, por ende, que determinar el objeto inmediato *como un extrínseco;* y por lo tanto el objeto tiene que fusionarse por sí mismo en la unidad del concepto. O sea aquella actividad extrínseca del fin, a través de su medio, tiene que determinarse como *mediación* y eliminarse a sí misma.

La relación de la actividad del fin a través de su medio hacia el objeto exterior, es en primer lugar la *segunda premisa* del silogismo —una relación *inmediata* del término medio con el otro extremo. Esta relación es *inmediata,* porque el término medio tiene en él un objeto extrínseco, y el otro extremo es precisamente tal. El medio es activo y poderoso frente a este último, porque su objeto está vinculado con la actividad que se determina a sí misma, mientras que para el objeto la determinación inmediata, que el medio posee, es una determinación indiferente. Su proceso, en esta relación, no es otro que el proceso mecánico o químico; en esta exterioridad objetiva asoman las relaciones precedentes, pero bajo el dominio del fin. —Sin embargo estos procesos, como se mostró en ellos, vuelven por sí mismos al fin. Cuando, por lo tanto, la relación del medio con el objeto extrínseco, que tiene que ser elaborada, es en primer lugar una relación inmediata, entonces se ha presentado ya anteriormente como un silogismo, pues el fin ha mostrado ser su verdadero término medio y su unidad. Por cuanto así, el medio es el objeto que está del lado del fin y tiene en sí la actividad de aquél, el mecanismo, que se verifica aquí, es al mismo tiempo el retorno de la objetividad a sí misma, vale decir, en el concepto, que, empero, está ya presupuesto como el fin. El comportamiento negativo de la actividad teleológica frente al objeto, no es, por lo tanto, un comportamiento *extrínseco,* sino la modificación y el traspaso que la objetividad en sí misma realiza en él.

El hecho de que el fin se refiera inmediatamente a un objeto y lo convierta en medio, corno también que determine a otro objeto por medio de éste, puede considerarse corno una *violencia,* por cuanto el fin aparece de muy otra naturaleza con respecto al objeto, y los dos objetos son igualmente totalidades recíprocamente independientes. Sin embargo, el hecho de que el fin se ponga en la relación *mediada* con el objeto, e *interponga entre sí* y aquél un otro objeto, puede considerarse como la *astucia* de la razón. La finitud de la racionalidad tiene, como se observó, este aspecto, que el fin se relaciona con la presuposición, es decir, con la exterioridad del objeto. En la *relación inmediata* con el objeto el fin entraría él mismo en el mecanismo o en el quimismo, y, con eso, estaría

sometido a la accidentalidad y al perecimiento de su determinación, que consiste en ser, en sí y por sí, concepto existente. Pero así expone un objeto como medio, lo deja cansarse trabajando exteriormente en lugar suyo, lo abandona al uso y se conserva detrás de él, frente a la violencia mecánica.

En cuanto finito, el fin tiene además un contenido finito; de acuerdo con esto no es un absoluto, o un *racional* inmediatamente en sí y por sí. Pero el *medio* es el término medio extrínseco del silogismo que es la realización del fin; por consiguiente la racionalidad se manifiesta en él como lo que se conserva en *este otro extrínseco,* y se conserva precisamente *por vía de* esta exterioridad. Por lo tanto el *medio* es algo *superior* a los fines *finitos* de la finalidad *extrínseca;* el *arado* es más noble de lo que son directamente los servicios que se preparan por su intermedio y que representan los fines. El *instrumento* de trabajo se conserva, mientras los servicios inmediatos perecen y quedan olvidados. En sus utensilios el hombre posee su poder sobre la naturaleza exterior, aunque se halle sometido más bien a ésta para sus fines.

Pero el fin, no sólo queda fuera del proceso mecánico, sino que se conserva en él y es su determinación. El fin, como concepto que existe libremente frente al objeto y al proceso de éste, que es actividad que se determina a sí misma, llega a coincidir sólo consigo mismo en el mecanismo, porque es a la vez la verdad existente en sí y por sí de este último. El poder del fin sobre el objeto es esta identidad que existe por sí, y su actividad es la manifestación de la misma [identidad]. El fin como *contenido* es la *determinación* existente en sí y por sí, que se halla en el objeto como indiferente y extrínseca; pero la actividad de aquél constituye por un lado la *verdad* del proceso, y, como unidad negativa, la *eliminación de la apariencia de la exterioridad.* Según la *abstracción* es la determinación indiferente del objeto, que se halla también sustituida de modo extrínseco por otra; pero la simple *abstracción* de la determinación es, en su *verdad*, la totalidad de lo negativo, el concepto concreto, que pone en sí la exterioridad.

El *contenido* del fin es su negatividad como *particularidad simple, reflejada en sí,* diferente de su totalidad como *forma.* A causa de esta *simplicidad,* cuya determinación es en sí y por sí la totalidad del concepto, el contenido aparece como lo que *permanece idéntico* en la realización del fin. El proceso teleológico es una *traducción* del concepto, que existe de modo distinto como concepto, en la objetividad; y se comprueba que esta traducción en un otro presupuesto es el fundirse del concepto, *por medio de sí mismo, consigo mismo.* El contenido del fin es ahora esta identidad, que existe en la forma de lo idéntico. En todo traspaso el concepto se conserva; como por ejemplo, cuando la causa se convierte en efecto, es la causa la que se funde sólo consigo misma en el efecto. Pero en el traspaso teleológico, es el concepto el que, como tal, existe ya *como causa,* como la unidad *libre* concreta, frente a la objetividad y a su posibilidad de determinación exterior. La exterioridad, en la que se traduce el fin, está, como vimos, ya puesta ella misma como momento del concepto, como forma de su diferenciación en sí. Por consiguiente el fin tiene en la exterioridad *su propio*

momento, y el contenido, como contenido de la unidad concreta, es su *forma simple* que en los momentos diferentes del fin —es decir, como fin subjetivo, como medio y actividad mediada y como fin objetivo— no sólo permanece igual *en sí,* sino que *existe* también como lo que permanece igual a sí mismo.

Por consiguiente, con respecto a la actividad teleológica puede decirse que en ella el término es el principio, la consecuencia es el motivo, el efecto es la causa; que ella es un devenir de lo acontecido, que en ella sólo lo que ya existe alcanza a la existencia, etc., es decir, que en general todas las determinaciones de relación, que pertenecen a la esfera de la reflexión o del ser inmediato, han perdido sus diferencias y lo que está expresado como un *otro,* como término, consecuencia, efecto, etc., en la relación de finalidad no tiene más la determinación de un *otro,* sino que más bien está puesto como idéntico con el simple concepto.

2. El producto de la actividad teleológica, considerado más detenidamente, muestra tener el fin en sí solamente de modo extrínseco, ya que ese producto es absoluta presuposición frente al fin subjetivo, es decir, por cuanto uno se detiene a considerar sólo el hecho de que la actividad teleológica se comporta, por su medio, sólo de modo mecánico frente al objeto, y pone, en lugar de una determinación indiferente de aquél, *otra,* que le queda igualmente extrínseca. Una determinación así, que tiene un objeto por medio del fin, se diferencia en general de otra puramente mecánica, por el hecho de que aquel objeto es un momento de una "unidad", y, con eso, aun cuando la determinación sea extrínseca al objeto, sin embargo, en sí misma, no es algo puramente extrínseco. El objeto, que muestra una unidad semejante, es un todo, frente al cual sus partes y su propia exterioridad son indiferentes; es una unidad determinada, *concreta,* que reúne en sí diferentes relaciones y determinaciones. Esta unidad, que no puede comprenderse por medio de la naturaleza específica del objeto, y que, con respecto al contenido determinado, es un contenido diferente del contenido propio característico del objeto, no es, *por sí misma,* una determinación mecánica; pero, en el objeto, se halla todavía de manera mecánica. Como en este producto de la actividad teleológica el contenido del fin y el contenido del objeto son recíprocamente extrínsecos, en la misma relación recíproca se hallan las determinaciones de aquella actividad también en los otros/ momentos del silogismo —en el término medio que vincula se relaciona mutuamente la actividad teleológica y el objeto que es medio; y en el fin subjetivo, que es el otro extremo, se relacionan mutuamente la forma infinita como totalidad del concepto y el contenido de éste. En cuanto a lo que atañe a la *relación,* por cuyo medio el fin subjetivo se concluye con la objetividad, tanto una premisa (es decir, la relación del objeto determinado como medio con el objeto todavía extrínseco), corno la otra (es decir, del fin subjetivo con el objeto, que se convierte en medio) son relaciones inmediatas. Por consiguiente el silogismo tiene el defecto del silogismo formal en general, es decir, que las relaciones, en las que consiste, no son ellas mismas conclusiones o mediaciones, sino que más bien presuponen la conclusión, a cuya producción ellas tendrían que servir como medios.

Si consideramos una de las *premisas,* la relación inmediata del fin subjetivo con el objeto, que por eso se convierte en medio, vemos que aquél no puede referirse de inmediato a éste; en efecto éste es tan inmediato como el objeto del otro extremo, en que el fin tiene que ser realizado *por vía de mediación.* Por cuanto ellos están puestos así como *diferentes,* entre esta objetividad y el fin subjetivo tiene forzosamente que ser introducido un medio de su relación; pero este medio es igualmente un objeto determinado ya por el fin, entre cuya objetividad y determinación teleológica tiene que ser introducido ya un nuevo medio, y así a continuación, al infinito. Con esto se halla puesto el *infinito progreso de la mediación.* —Lo mismo se verifica respecto a la otra premisa, es decir, la relación del medio con el objeto todavía indeterminado. Como son en absoluto independientes, pueden ser reunidos sólo en un tercero, y así sucesivamente, al infinito. —O viceversa, puesto que las premisas presuponen ya la *conclusión,* ésta, tal como está por vía de aquellas premisas tan sólo inmediatas, puede ser sólo incompleta. La conclusión, o sea el *producto* de la actividad teleológica no es otra cosa sino un objeto determinado por medio de un fin que le es extrínseco; *es así la misma cosco que es el medio.* Por consiguiente, en tal producto mismo, no se ha producido *sino un medio,* no *un fin realizado,* o sea el fin no ha logrado verdaderamente en él ninguna objetividad. —Por lo tanto resulta del todo indiferente el considerar un objeto, determinado por un fin extrínseco, como un fin realizado o tan sólo como un medio; ésta es una determinación relativa, extrínseca al objeto mismo, no una determinación objetiva. Todos los objetos, por ende, en que se realiza un fin extrínseco, son igualmente sólo medios del fin. Lo que tiene que ser empleado para la realización de un fin, y ser adoptado esencialmente corno un medio, es un medio, de acuerdo con su destinación de ser consumido. Pero también el objeto, que debe contener el fin realizado y presentarse como la objetividad de aquél, es perecedero; cumple su fin, de la misma manera, no por medio de una existencia tranquila, que se conserve a sí misma, sino sólo cuando se consume, porque corresponde a la unidad del concepto sólo cuando en ésta se elimina su exterioridad, es decir su objetividad. —Una casa, un reloj pueden aparecer como los fines, frente a los instrumentos empleados para producirlos; pero las piedras, las vigas, las ruedas, los ejes, etc., que constituyen la realidad del fin, lo realizan solamente por medio de la presión que resisten, por medio de los procesos químicos a los que están expuestos al absorber el aire, la luz, el agua que ellos sustraen al hombre, pos medio de su roce, etc.

Realizan así su destinación sólo por medio de su consumo y destrozo, y corresponden a lo que deben ser, sólo por medio de su negación. No están vinculados de modo positivo con el fin, porque tienen su autodeterminación junto a ellos, solamente de modo extrínseco, y son fines sólo relativos, o esencialmente tan sólo medios.

Como se mostró, estos fines tienen, en general, sólo un contenido limitado; su forma es la infinita autodeterminación del concepto, que se ha limitado, por medio de ese contenido, a la individualidad extrínseca. El contenido limitado

convierte estos fines en inadecuados a la infinitud del concepto, y en una no-verdad; tal determinación ya a través de la esfera de la necesidad, y a través del ser, ha sido abandonada al devenir y a la variación, y es algo transitorio.

3. Por lo tanto, se presenta como resultado lo siguiente, que la finalidad exterior, que tiene sólo la forma de la teleología, alcanza justamente tan sólo a medios, no a un fin objetivo —porque el fin subjetivo queda como una determinación extrínseca, subjetiva —o bien, por cuanto el fin es activo y se realiza, aunque sólo sea en un medio, está todavía vinculado *de modo inmediato* con la objetividad, está hundido en ella. Es él mismo un objeto, y puede decirse que el fin no alcanza al medio, por cuanto se necesita ya la realización del fin, antes de que ésta pueda haberse realizado por vía de un medio.

Pero, en efecto, el resultado no es solamente una relación finalista extrínseca, sino la verdad de aquélla, es decir, una relación finalista intrínseca y un fin objetivo. La exterioridad del objeto, que es independiente frente al concepto, y que el fin presupone para sí, se halla *puesta,* en esta presuposición, como una apariencia inesencial, y se halla también ya eliminada, en sí y por sí. La actividad del fin, por ende, es esencialmente sólo representación de esta apariencia y su eliminación. —Como se ha mostrado por medio del concepto, el primer objeto se convierte, por vía de la comunicación, en medio, porque es en sí la totalidad del concepto; y su determinación, que no es otra que la exterioridad misma, está puesta solamente *como* algo extrínseco, inesencial, y se halla, por ende, en el fin mismo, como el propio momento de él, no como algo independiente frente a él. Por eso la determinación del objeto como medio es una determinación absolutamente inmediata. Por consiguiente, para el fin subjetivo no se necesita ninguna violencia o cualquier otro refuerzo contra él para reducirlo a medio, sino sólo el refuerzo de él mismo; la *decisión,* el brotar de esta autodeterminación representa la exterioridad *solamente puesta* del objeto, que en ella está sometido directamente como al fin, y no tiene otra determinación, frente a éste, sino la de la nulidad del ser-en-sí y por-sí.

La segunda eliminación de la objetividad, por medio de la objetividad, es diferente de ésta, pues aquélla, como la primera, es el fin en su *inmediación* objetiva; ésta, pues, no es sólo la eliminación de una primera inmediación, sino de ambas, es decir, de lo objetivo, como puramente puesto, y de lo inmediato. La negatividad, vuelve de este modo a si, de manera tal, que es a la vez una reconstitución de la objetividad; pero como de una objetividad idéntica con ella; y en esto es, al mismo tiempo, un ponerse la objetividad, como solamente determinada por el fin, y por tanto extrínseca. Por este último poner, este producto sigue siendo, como antes, también un medio; y por aquella reconstitución es la objetividad idéntica con el concepto, el fin realizado, donde el lado que consiste en el ser medio, es la realidad del fin mismo. En el fin realizado desaparece el medio, porque sería sólo la objetividad subsumida directamente bajo el fin, objetividad que, en el fin realizado, es como un retorno del fin a sí mismo. Además desaparece de tal modo también la mediación misma, como aquélla que es una referencia de lo extrínseco; desaparece en parte en la identidad

concreta del fin objetivo, en parte en aquella misma identidad, pero [considerada] como abstracta y como inmediación de la existencia.

En esto está contenida también la mediación, que se requería para la primera premisa, es decir, la relación inmediata del fin con el objeto. El fin realizado es también medio, y viceversa, la verdad del medio consiste también en ser un fin real él mismo, y la primera eliminación de la objetividad es también la segunda, tal como se mostró que también la segunda contiene la primera. Vale decir, el concepto *se determina;* su determinación es la indiferencia extrínseca, que está determinada de inmediato en la resolución como *eliminada,* es decir, como *interna, subjetiva,* y al mismo tiempo como *objeto presupuesto.* Su ulterior sobresalir de sí mismo, que aparecía precisamente como comunicación *inmediata* y subsunción del objeto presupuesto bajo él, es al mismo tiempo una eliminación de aquella determinación interior, de la exterioridad *incluida en el concepto,* es decir, puesta como eliminada; y al mismo tiempo es la eliminación de la presuposición de un objeto. De este modo, esta eliminación de la objetividad indiferente, que aparentemente es la primera, es también ya la segunda, es decir es una reflexión en sí que ha pasado a través de la mediación, y es el fin realizado.

Dado que el concepto, aquí, en la esfera de la objetividad, donde su determinación tiene la forma de una *exterioridad indiferente,* se halla en acción recíproca consigo mismo, la exposición de su movimiento se hace doblemente difícil e intrincada, porque de inmediato el movimiento mismo es el duplicado, y un primero es también siempre un segundo. En el concepto por sí, es decir, en su subjetividad, la diferencia del concepto con respecto a sí mismo se presenta como totalidad idéntica *inmediata* por sí; pero, como aquí su determinación es exterioridad indiferente, así la identidad consigo mismo constituye nueva e inmediatamente el rechazo de sí, de manera que lo que está determinado como extrínseco e indiferente a esa identidad, es más bien la identidad misma, y ésta, como ella misma reflejada en sí, es más bien su otro. Sólo al establecer esto firmemente puede comprenderse el retorno objetivo del concepto en sí, es decir, su verdadera objetivación —y puede comprenderse que cada uno de los momentos particulares, a través de los cuales transcurre esta mediación, es él mismo el completo silogismo de aquélla. Así la exterioridad del concepto, que era originariamente *interna,* y por cuyo medio el concepto es la unidad que se rechaza de sí y el fin y su tendencia a la objetivación, constituye el inmediato poner, o sea el presuponer un objeto exterior. La *autodeterminación* es también determinación de un *objeto exterior,* como no determinado por el concepto, y viceversa es la autodeterminación, vale decir, la exterioridad eliminada, *puesta* como *interna*—o sea la *certeza* de la *inesencialidad* del objeto exterior. —Con respecto a la segunda relación, la de la determinación del objeto como medio, se ha mostrado poco ha que es en sí misma la mediación consigo del fin en el objeto. —De la misma manera, la tercera relación, la del mecanismo, que procede bajo el dominio del fin y elimina el objeto por medio del objeto, es por un lado una eliminación del medio, es decir, del objeto puesto ya como eliminado, y es

así una segunda eliminación y una reflexión sobre sí; por otro lado es una primera determinación del objeto exterior. Este último, como va se observó, representa a su vez, en el fin realizado, sólo la producción de un medio; por cuanto la subjetividad del concepto finito al arrojar despectivamente el medio, no ha logrado nada mejor en su propósito. Sin embargo, esta reflexión, de que el fin se consigue en el medio y que en el fin realizado el medio y la mediación están conservados, es el *último resultado de la relación de finalidad exterior,* donde ella misma se ha eliminado y que ella ha presentado como su verdad. —El tercer silogismo, considerado por último, es diferente, al ser en primer lugar la actividad finalista subjetiva de los silogismos precedentes, pero es también la eliminación de la objetividad extrínseca, y, con ésta, de la exterioridad en general, *por medio de sí misma,* y, por lo tanto es *la totalidad en su ser-puesta.*

Después que hemos visto ahora la *subjetividad*, que es el *ser-por-si* del concepto, pasar a su *ser-en-sí,* es decir, a la *objetividad,* se ha evidenciado además en esta última, la negatividad del ser-por-sí del concepto. El concepto se ha determinado en tal negatividad de manera tal, que su *particularidad* es *objetividad exterior,* o sea [se ha determinado] como simple unidad concreta, cuya exterioridad es su autodeterminación. El movimiento del fin ahora ha logrado que el momento de la exterioridad no esté sólo puesto en el concepto, y que éste no sea solamente un *deber ser* y una *tendencia,* sino que, como totalidad concreta, sea idéntico con la objetividad inmediata. Esta identidad, por un lado es el simple concepto, y la objetividad igualmente *inmediata;* pero, por otro lado, y de manera igualmente esencial, es *mediación,* y sólo por medio de ésta, como mediación que se elimina a sí misma, constituye aquella simple inmediación. Así el concepto es esencialmente lo siguiente: que, como identidad que existe por *sí,* es diferente de su objetividad *que existe en sí,* y tiene exterioridad solamente por este medio, pero, en esta totalidad extrínseca, representa la identidad de ella que se determina a sí misma. Así el concepto es ahora la *Idea.*

TERCERA SECCIÓN

LA IDEA

LA IDEA es el *concepto adecuado,* lo *verdadero* objetivo o sea lo *verdadero como tal.* Si algo tiene verdad, lo tiene por medio de su idea, o sea *algo tiene verdad sólo por cuanto es idea.* —La expresión *idea* ha sido empleada a menudo en filosofía, así como en la vida común, también en lugar de *concepto,* e incluso para indicar la pura *representación:* "no tengo todavía ninguna idea de este asunto, de este edificio, de esta región", no quiere significar nada más que la *representación.* Kant ha reivindicado la expresión *"idea"* para el *"concepto racional".* —El concepto racional, según Kant, debe ser ahora el concepto de lo *incondicionado,* pero tiene que ser *trascendente* con respecto a los fenómenos, es decir, que no puede hacerse de él *ningún uso empírico que le sea adecuado.* Los conceptos racionales deben servir para *concebir,* los conceptos intelectuales para *entender* las percepciones. —Sin embargo, en efecto, cuando estos últimos son realmente *conceptos,* entonces *son comprensiones* (esto es, conceptos): —por medio de ellos se concibe, y el *comprender* las percepciones por medio de conceptos intelectuales, equivale a *concebirlos.* Pero, si el entender es sólo un determinar las percepciones por medio de determinaciones tales como, por ejemplo, todo y partes, fuerza, causa, y otras semejantes, entonces significa sólo un determinar por medio de la reflexión; como también con [la palabra] *"entender"* puede significarse tan sólo el *representar* determinado de un contenido sensible totalmente determinado. Así como si uno, a quien se le indica el camino, diciéndole que, al final del bosque, tiene que ir a la izquierda, contesta: *"entiendo",* entonces este *entender* no quiere decir otra cosa sino recibir en la representación y en la memoria. —También la expresión *"concepto racional"* es algo inadecuada; en efecto, el concepto es en general algo racional; y, la razón, al ser distinguida del intelecto y del concepto como tal, representa la totalidad del concepto y de la objetividad. —En este sentido lo *racional* es la idea —ella es lo incondicionado, ya que tiene condiciones sólo aquello que se refiere esencialmente a una objetividad; pero no a una objetividad determinada por él mismo, sino tal, que esté todavía frente a él bajo la forma de la indiferencia y la exterioridad, como la tenía todavía el fin extrínseco.

Puesto que ahora la expresión *"idea"* queda reservada para el concepto objetivo o real, y diferenciada del concepto mismo, y aún más de la pura representación, tanto más hay que rechazar ahora aquella apreciación de la idea, según la cual ésta se considera sólo como algo irreal y se dice, respecto a pensamientos verdaderos, que *son solamente ideas.* Si los *pensamientos* son sólo algo *subjetivo* y accidental, entonces no tienen ningún otro valor; pero no quedan en esto a la zaga de las *realidades* temporales y accidentales, pues tampoco éstas tienen ningún otro valor sino el de accidentalidades y fenómenos. Si por el contrario la idea no tiene que poseer el valor de verdad, por ser *trascendente,* con respecto a los fenómenos, ya que en el mundo sensible no se le puede atribuir ningún objeto congruo, entonces es un malentendido muy singular éste, por cuanto se le resta valor objetivo a la idea, precisamente por carecer de lo que constituye el fenómeno, que es el *ser carente de verdad,* propio del mundo objetivo. Kant, con respecto a las ideas prácticas, reconoce que, "nada puede causar más daño y ser más indigno de un filósofo, que la referencia *vulgar* a una *experiencia,* que se pretende esté en contraste con la idea. Esta experiencia misma no existiría en absoluto si, por ejemplo, las instituciones políticas se hubieran constituido a su debido tiempo según las ideas, y si, en lugar de éstas, no hubieran anulado toda buena intención *conceptos toscos,* justamente *por ser tornados de la experiencia".* Kant considera la idea como algo necesario, como el fin que debemos esforzarnos en convertir en *arquetipo,* para lograr un máximo, *y* al que debemos intentar de acercar siempre más las condiciones de la realidad.

Pero, dado que hemos logrado el resultado de que la idea es la unidad del concepto y la objetividad, es decir, lo verdadero, no puede considerársela sólo como una *meta,* a la que hay que acercarse, pero que quede en sí misma siempre como una especie de *más allá;* más bien, hay que considerar que todo real *existe,* sólo mientras tiene en sí la idea y la expresa. El objeto, el universo objetivo y subjetivo en general, no sólo *tienen que ser congruentes* con la idea, sino que son ellos mismos la congruencia entre el concepto y la realidad. Aquella realidad, que no corresponde al concepto, es pura apariencia o *fenómeno,* es lo subjetivo, lo accidental, lo arbitrario, que no es la verdad. Cuando se dice, que en la experiencia no se halla ningún objeto, que sea totalmente congruente con la idea, ésta se halla opuesta como una norma subjetiva a lo real; pero, es cosa que no puede decirse qué es lo que deba *ser* de veras un real si no es su concepto presente en él, y si su objetividad no es absolutamente adecuada a este concepto; pues entonces sería la nada. El objeto mecánico y químico, tal como el sujeto carente de espíritu, y el espíritu consciente sólo de lo finito y no de su esencia, no tienen por cierto, según sus diferentes naturalezas, su concepto existente en ellos *en su propia forma libre.* Sin embargo pueden, en general, ser algo verdadero sólo por cuanto ellos son la unión de su concepto y de la realidad, de su alma y de su cuerpo. Las totalidades, como el Estado, la Iglesia, cesan de existir cuando la unidad de su concepto y de su realidad se disuelve: el hombre, el ser viviente, están muertos cuando en ellos se separan el alma y el cuerpo; la naturaleza muerta, el mundo mecánico y químico —si, en realidad, por muerto se entiende al

mundo inorgánico, porque de otra manera no tendría ningún significado positivo —la naturaleza muerta, por ende, si se la divide en su concepto y en su realidad, no es otra cosa que la abstracción subjetiva de una forma pensada y de una materia carente de forma. El espíritu, que no fuera idea, unidad del concepto mismo consigo mismo —el concepto, que no tuviera el concepto mismo como su realidad, serían el espíritu muerto, carente de espíritu, es decir, un objeto material.

El *ser* ha logrado el significado de *verdad,* porque la idea es la unidad del concepto y la realidad; por lo tanto desde ahora [el ser] *es* sólo lo que es idea. Las cosas finitas son finitas precisamente porque no tienen totalmente en sí mismas la realidad de su concepto, sino que necesitan para esto de otras —o viceversa, porque son presupuestas como objetos y tienen así el concepto en ellas como una determinación extrínseca. Lo máximo que ellas pueden lograr, respecto a este lado de la finitud, es la finalidad exterior. El hecho de que las cosas reales no sean congruentes con la idea, es el lado de su *finitud,* de su *falta de verdad,* según el cual son *objetos,* y cada uno de ellos, según su diferente esfera, y en las relaciones de la objetividad, está determinado, de modo mecánico, o químico, o por un fin extrínseco.

La posibilidad de que la idea no haya elaborado completamente su realidad, y que la haya sometido de modo incompleto al concepto, se funda sobre el hecho de que ella misma tiene un *contenido limitado,* y que, aunque esencialmente sea la unidad del concepto y la realidad, es esencialmente también la diferencia de ellos; en efecto sólo el objeto es la unidad inmediata, es decir, que existe sólo *en sí.* Si, empero, un objeto, por ejemplo el Estado, no fuera *absolutamente* adecuado a su idea, es decir, más bien, no fuera en absoluto la idea del Estado, vale decir si su realidad, constituida por los individuos conscientes, no correspondiera en absoluto al concepto, entonces su alma y su cuerpo se separarían; el alma huiría a las lejanas regiones del pensamiento, el cuerpo se hallaría quebrado en las individualidades particulares. Pero, dado que el concepto del Estado constituye así esencialmente la naturaleza de los individuos, se halla en ellos como un impulso de tal potencia, que ellos se hallan obligados a llevarlo a la realidad, aunque fuera solamente en la forma de la finalidad externa, o bien a conformarse con él, pues en caso contrario tendrían que perecer. El peor entre los Estados, aquél cuya realidad menos corresponde al concepto, es aún idea ya que todavía existe; los individuos obedecen todavía a un concepto que posee poder.

Sin embargo, la idea no tiene sólo el sentido más universal del verdadero *ser,* de la unidad de *concepto y realidad,* sino también el sentido más determinado de *concepto subjetivo* y de *objetividad.* El concepto como tal es, en realidad, él mismo ya la identidad de sí mismo con la *realidad;* en efecto, la expresión indeterminada "realidad" no significa en general nada más que el *ser determinado.* Pero esto, lo tiene el concepto en su particularidad e individualidad. Además la *objetividad* es igualmente el *concepto* que, al salir de su determinación, ha coincidido consigo mismo en la *identidad* y es un concepto total.

En aquella subjetividad, la determinación, o la diferencia del concepto, es una *apariencia,* que queda eliminada de inmediato, y que ha vuelto al ser-por-sí o a la unidad negativa, y es un predicado *que inhiere.* Pero, en esta objetividad, la determinación está puesta como totalidad inmediata, como un todo exterior. Ahora la idea se ha presentado como el concepto que se ha liberado otra vez de la inmediación, en la que estaba hundido en el objeto, y que ha vuelto a su subjetividad; concepto que se distingue de su objetividad, la cual, sin embargo, queda también determinada por él y tiene su sustancialidad sólo en aquel concepto. Por consiguiente esta identidad ha sido determinada con razón como el *sujeto-objeto,* porque es *tanto* el concepto formal o subjetivo, *como* el objeto en cuanto tal. Sin embargo, esto tiene que comprenderse de modo más determinado. El concepto, por cuanto ha logrado verdaderamente su realidad, es este juicio absoluto, cuyo *sujeto,* como unidad negativa que se refiere a sí misma, se diferencia de su objetividad, y es el ser-en-sí y por-sí de ella, pero se le refiere esencialmente por medio de sí mismo, y es, por ende, *absoluto fin e impulso.* Pero el sujeto precisamente por esto no tiene la objetividad en sí inmediatamente, porque entonces sería solamente la totalidad del objeto como tal, perdida en la objetividad. En cambio, ésta es la realización del fin, es una objetividad *puesta* por medio de la actividad del fin, que como *ser-puesto,* tiene su subsistencia y su forma sólo porque está compenetrada por su sujeto. Como objetividad, tiene en sí el momento de la *exterioridad* del concepto, y, por consiguiente, es en general el lado de la finitud, la variabilidad y la apariencia, lado que tiene, empero, su perecer en su volver a la unidad negativa del concepto. Tal negatividad, por cuyo medio su indiferente exterioridad recíproca se muestra como un inesencial y un ser-puesto, es el concepto mismo. Por consiguiente la idea, a pesar de esta objetividad, es *simple* e *inmaterial* en absoluto, pues la exterioridad está sólo como determinada por el concepto y acogida en la unidad negativa de aquél. Dado que ella subsiste como exterioridad indiferente, no solamente queda abandonada al mecanismo en general, sino que se halla sólo como lo perecedero y lo carente de verdad. —Aun cuando, por lo tanto, la idea tenga su realidad en una materialización, ésta no es un *ser* abstracto, que subsista por sí, frente al concepto, sino que subsiste sólo como *devenir* y, por medio de la negatividad del ser indiferente, como simple determinación del concepto.

De aquí resultan las siguientes determinaciones más exactas de la idea. —*En primer lugar* es la simple verdad, la identidad del concepto y de la objetividad como *universal,* en que la oposición y el subsistir de lo particular se resuelven en su negatividad idéntica consigo misma, y se hallan como igualdad con sí mismos. *En segundo lugar* la Idea es la *relación* de la subjetividad, existente por sí, del simple concepto y de su objetividad distinta de él; aquélla es esencialmente el *impulso* que tiende a eliminar esta separación, y ésta es el indiferente ser-puesto, el subsistir nulo en sí y por sí. Al ser esta relación, es el *proceso* de su propio dividirse en la individualidad y en la naturaleza inorgánica de ésta, de llevar de nuevo ésta bajo el poder del sujeto, y de volver a la primera simple universalidad. *La identidad* de la idea consigo misma, es una y la misma cosa con el *proceso;* el

pensamiento, que libera la realidad de la apariencia de la variabilidad carente de fin, y la transfigura en *idea,* no debe representarse esta verdad de la realidad como el muerto reposo, como una pura *imagen,* apagada, sin impulso o movimiento, como un genio o un número, o un pensamiento abstracto. La idea, a causa de la libertad que el concepto ha conseguido en ella, tiene en sí también la *oposición más áspera;* su reposo consiste en la seguridad y certeza con que la engendra eternamente y la supera eternamente fundiéndose en ella consigo misma.

Sin embargo, al comienzo, la idea es también sólo *inmediata,* o sea está solamente en su *concepto;* la realidad objetiva es, sin duda, adecuada al concepto; pero no se ha liberado todavía hasta alcanzar al concepto, y éste no existe *por sí como concepto.* De este modo el concepto sin duda es *alma;* pero el alma está a la manera de un *inmediato,* es decir, su determinación no existe como ella misma, ella no se ha concebido como alma, no ha captado en sí misma su realidad objetiva; el concepto es como un alma, que todavía no está *animada.*

Así, *en primer lugar* la idea es la *vida,* el concepto que, diferente de su objetividad, simple en sí, penetra su objetividad, y, como fin en sí mismo, halla en ella su medio, y la pone como su medio, aunque es inmanente a este medio, y constituye en él el fin realizado idéntico consigo mismo. —Esta idea, a causa de su inmediación, tiene, como forma de su existencia, la individualidad. Pero la reflexión de su proceso absoluto en sí mismo es la eliminación de esta individualidad inmediata: por este medio el concepto, que en ella, como universalidad, es lo *interior,* convierte la exterioridad en universalidad, o sea pone su objetividad como igualdad consigo misma. Así la idea es, *en segundo lugar,* la idea de lo *verdadero* y de lo *bueno,* como *conocer* y *querer.* Al comienzo es conocimiento limitado y querer limitado, en los que lo verdadero y lo bueno se diferencian todavía, y existen ambos solamente como *fin.* El concepto ante todo se ha liberado a sí mismo, y se ha dado como realidad solamente una *objetividad abstracta.* Pero el proceso de este conocer y actuar limitados convierte la universalidad, que primeramente era abstracta, en una totalidad, y así ella se convierte en *objetividad perfecta.* O bien, considerando la cosa por otro lado, el espíritu limitado, es decir subjetivo, se pone la *presuposición* de un mundo objetivo, así como la vida tiene [también] tal presuposición. Pero su actividad consiste en eliminar esta presuposición, y en convertirla en algo puesto. Así su realidad es para él el mundo objetivo, o, al contrario, el mundo objetivo es la idealidad, donde él se reconoce a sí mismo.

En tercer lugar el espíritu conoce la idea como su *absoluta verdad,* como la verdad existente en sí y por sí; la idea infinita, en que el conocer y el actuar se han igualado, y que es su propio *absoluto conocimiento de sí mismo.*

PRIMER CAPÍTULO

LA VIDA

LA IDEA de la vida corresponde a un objeto tan concreto, y, si se quiere, tan real, que con ella puede parecer excedido el ámbito de la lógica, según la habitual representación de la misma. Por cierto, si la lógica no tuviera que contener nada más que formas del pensamiento vacías, muertas, entonces no podría en ella tratarse ningún contenido tal como la idea o la vida. Si, empero, el objeto de la lógica es la verdad absoluta, y si la *verdad* como tal consiste esencialmente en el *conocer*, entonces por lo menos el *conocer* tendría que ser tratado por ella. —Generalmente, a la llamada lógica pura, suele agregarse también una lógica *aplicada;* una lógica, que tiene que ocuparse del *conocimiento concreto,* sin tener en cuenta la abundante *psicología* y *antropología,* que a menudo se considera necesario enlazar con la lógica. Sin embargo, el lado antropológico y psicológico del conocer concierne a su *aparecer,* donde el concepto, por sí *mismo,* no consiste todavía en tener por objeto una objetividad igual a él, es decir, en tener como objeto a sí mismo. La parte de la lógica, que considera este conocer concreto, no pertenece a la *lógica aplicada* como tal; de otro modo, todas las ciencias tendrían que ser incluidas en la lógica, porque cada una de ellas es una lógica aplicada, ya que consiste en comprender su objeto en las formas del pensamiento *y* del concepto. —El concepto subjetivo tiene presuposiciones que se presentan en formas psicológicas, antropológicas, y otras. Pero a la lógica pertenecen las presuposiciones del concepto puro, sólo por cuanto tienen la forma de pensamientos puros, de esencialidades abstractas, esto es, las determinaciones del *ser* y la *esencia*. Del mismo modo, en la lógica, no hay que tratar, respecto del conocimiento y del concebirse a sí mismo propio del concepto, las otras configuraciones de su presuposición, sino solamente aquélla, que es ella misma idea; pero ésta tiene necesariamente que ser considerada en la lógica. Ahora esta presuposición es la idea *inmediata,* porque, siendo el conocimiento el concepto (por cuanto existe, sin duda, por sí mismo, pero como subjetivo, en relación con un objetivo), el concepto se refiere a la idea como *presupuesta* o *inmediata*. Pero la idea inmediata es la *vida*.

Por lo tanto, la necesidad de considerar la idea de la vida en la lógica se fundaría sobre la necesidad, reconocida también por otro lado, de tratar aquí el

concepto concreto del conocimiento. Pero esta idea se ha introducido por la propia necesidad del concepto; la *idea,* lo *verdadero* en sí y por sí, es esencialmente objeto de la lógica. Como ante todo hay que considerarla en su inmediación, así hay que concebirla y conocerla en esta determinación, en que es *vida,* a fin de que su consideración no sea algo vacío y carente de determinación. Quizá habrá solamente que observar en qué medida difiere la contemplación lógica de la vida de la otra contemplación de ella, que es científica: sin embargo no corresponde considerar aquí cómo se la trata en las ciencias que no son filosóficas, sino solamente cómo la vida lógica, como pura idea, tiene que ser distinta de la vida natural, que se considera en la *filosofía natural,* y de la vida, cuando está en vinculación con el espíritu. —La primera, como vida de la naturaleza, es la vida, cuando es objeto de una proyección hacia afuera, en la *exterioridad del subsistir,* y tiene en la naturaleza inorgánica su *condición,* por cuanto los momentos de la idea son una multiplicidad de formaciones reales. La vida en la idea no tiene tales *presuposiciones,* que son como formas de la realidad; su presuposición es el *concepto,* tal como fue considerado, de un lado como concepto subjetivo, del otro como objetivo. En la naturaleza la vida aparece como el más alto grado, que la exterioridad de la naturaleza logra por el hecho de haber vuelto a *sí,* y se elimina en la subjetividad. En la lógica es el simple ser-en-sí, que ha logrado, en la idea de la vida, la exterioridad que en verdad le corresponde. El concepto, que antes se presentaba como subjetivo, es el alma de la vida misma; es el impulso que media su realidad a través de su objetividad. Dado que la naturaleza a partir de su exterioridad, alcanza esta idea, sobresale de sí; su fin no está como su comienzo, sino como su límite, donde ella se elimina a sí misma. —De la misma manera, en la idea de la vida, los momentos de la realidad de ésta no adquieren la forma de realidad exterior, sino que permanecen incluidos en la forma del concepto.

En el *espíritu,* empero, la vida aparece por una parte como opuesta al espíritu mismo, por otra parte como puesta juntamente con él, y esta unidad resulta a su vez generada por él. Es decir que aquí la vida tiene que ser entendida, en general, en su propio sentido, como *vida natural,* pues lo que se llama la *vida del espíritu* como espíritu, es su peculiaridad, que se contrapone a la simple vida; así como se habla también de la naturaleza del espíritu, a pesar de que el espíritu no es algo natural, y es más bien lo opuesto de la naturaleza.

Por lo tanto, por una parte la vida como tal es un *medio* para el espíritu y así éste la contrapone a *sí* mismo; por otra parte el espíritu es individuo viviente, y la vida es su cuerpo; en fin, por otra parte esta unidad del espíritu con su corporalidad viviente se ha generado del espíritu mismo, para formar el *ideal.* Ninguna de estas relaciones de la vida con el espíritu tiene vinculación con la vida lógica; y la vida no tiene que ser considerada aquí ni como medio de un espíritu, ni tampoco como su cuerpo viviente, ni aun como momento del ideal y de la belleza. —En ambos casos la vida, como vida *natural,* y por cuanto está en relación *con el espíritu,* tiene una *determinación de su exterioridad,* allí por medio de sus presuposiciones, que son otras configuraciones de la naturaleza,

aquí, en cambio, por medio de los fines y la actividad del espíritu. La idea de la vida por sí está libre tanto de aquella objetividad presupuesta y que condiciona, como también de la relación con esta subjetividad.

La vida, considerada ahora más de cerca en su idea, es, en sí y por sí, absoluta *universalidad;* la objetividad, que tiene en sí, está compenetrada en absoluto por el concepto; tiene sólo el concepto como sustancia. Lo que se distingue como parte, o según cualquier otra reflexión extrínseca tiene todo el concepto en sí mismo; este concepto es aquí el alma *omnipresente,* que queda como simple referencia a sí misma y como un todo único en la multiplicidad, que compete al ser objetivo. Esta multiplicidad, al ser la objetividad extrínseca a sí misma, tiene un subsistir indiferente, que en el espacio y en el tiempo (si éstos pudieran ya ser mencionados aquí), es una extrinsequedad recíproca, del todo diferente e independiente. Pero en la vida, la exterioridad se halla al mismo tiempo como la *simple determinación* de su concepto; así el alma se halla difundida en esta multiplicidad de manera que es omnipresente, y, al mismo tiempo, queda en absoluto el simple ser-uno del concepto concreto consigo mismo. —En presencia de la vida, en presencia de esta unidad de su concepto [que se mantiene] en la exterioridad de la objetividad y en la absoluta pluralidad de la materia atomística, se extravían en absoluto todos los pensamientos al pensar que se atiene a las determinaciones de las relaciones reflexivas y del concepto formal. La omnipresencia de lo simple en la múltiple exterioridad es una absoluta contradicción para la reflexión; y puesto que la reflexión está obligada al mismo tiempo a aprender de la percepción de la vida esta omnipresencia y a conceder por eso la realidad de tal idea, ésta es, para ella, un *misterio incomprensible,* porque la reflexión no comprende el concepto, y no lo concibe como sustancia de la vida. —Sin embargo, la simple vida no sólo es omnipresente, sino que es en absoluto el *subsistir,* y la *sustancia inmanente* de su objetividad; pero, como sustancia subjetiva es *impulso,* y precisamente el *impulso específico* de la *particular* diferencia y es a la vez esencialmente el único y universal impulsa de lo específico, que lleva de retorno esta particularización suya en la unidad, y la mantiene en ésta. La vida, solamente como esta *unidad negativa* de su objetividad y particularización, es una vida que se refiere a sí misma, vida que existe por sí, es decir un alma. Con esto es esencialmente un individuo, que se refiere a la objetividad como a un otro, como a una naturaleza carente de vida. El *juicio* originario de la vida, consiste, por ende, en que ella se separa, como sujeto individual, respecto a lo objetivo, y al constituirse como la unidad negativa del concepto, forma la *presuposición* de una objetividad inmediata.

Por consiguiente la vida, en *primer lugar,* tiene que ser considerada como *individuo viviente,* que es por sí la totalidad subjetiva y que está presupuesto como indiferente, frente a una objetividad que se halla frente a él como indiferente también ella.

En segundo lugar es el *proceso vital,* que consiste en eliminar su presuposición, en poner como negativa la objetividad que está indiferente frente a él, y en realizarse como su poder y unidad negativa. De este modo se convierte en

lo universal, que es la unidad de sí mismo y de su otro. Por consiguiente, *en tercer lugar,* la vida es el *proceso del género,* que consiste en eliminar su individualización, y referirse a su existencia objetiva como hacia sí misma. Por lo tanto este proceso, por un lado es el retorno a su concepto y la repetición de su primer acto de dirimirse, es el devenir de una nueva individualidad y la muerte de la primera individualidad inmediata; pero por otro lado *el concepto* de la vida *que ha vuelto en sí* es el devenir del concepto que se refiere a sí mismo, y que existe por sí como universal y libre, es decir, es el traspaso al *conocimiento.*

A. EL INDIVIDUO VIVIENTE

1. El concepto de la vida o sea la vida universal es la idea inmediata, el concepto, al que es adecuada su objetividad; pero ésta le es adecuada sólo por cuanto él es la unidad negativa de esta exterioridad, es decir, por cuanto se la pone como adecuada. La infinita referencia del concepto a sí mismo constituye, como negatividad, el autodeterminarse, la división de sí mismo *en sí como individualidad subjetiva y en sí como universalidad indiferente.* La idea de la vida en su inmediación es sólo el alma creadora universal. A causa de esta inmediación, la primera relación negativa de la idea en sí misma es autodeterminación de ella como *concepto;* es el *poner en sí,* que, sólo como retorno a sí es *ser-por-si,* es el *presuponer* creador. Por medio de esta autodeterminación la vida *universal* es un *particular;* se ha dicotomizado así en los dos extremos del juicio, que se convierte de inmediato en silogismo.

Las determinaciones de la oposición son las *determinaciones* universales del *concepto,* pues es el concepto aquél al cual compete la división. Pero la idea es su *acabamiento.* El uno es la *unidad* del concepto y la realidad, unidad que es la idea [pero] como idea *inmediata,* que ya antes se ha presentado como la *objetividad.* Sin embargo, aquí se halla en otra determinación. Allá era la unidad del concepto y de la realidad, por cuanto el concepto había traspasado [a la realidad] y se había solamente perdido en ella; el concepto no se hallaba frente a ella, o bien, por ser solamente su *interno,* era sólo una reflexión que le quedaba *extrínseca.* Aquella objetividad, por ende, es lo inmediato mismo, de modo inmediato. Aquí, al contrario, ella es sólo lo que ha salido del concepto, de modo que su esencia consiste en el ser-puesto que ella está como un *negativo.* —Ella tiene que ser considerada como *el lado de la universalidad del concepto, y* con eso como una universalidad *abstracta,* que *inhiere* esencialmente sólo al sujeto, y que existe en la forma del *ser* inmediato, puesto por sí, indiferente frente al sujeto. La totalidad del concepto, que compete a la objetividad, se halla, por lo tanto, al mismo tiempo sólo como tomada *en préstamo;* la última independencia, que tiene frente al sujeto, consiste en aquel *ser,* que, según su verdad, es sólo aquel momento del concepto, que, como el que *presupone,* se halla en la primera determinación de un *poner* existente *en sí,* que todavía no existe *como* poner, como la unidad reflejada sobre sí. Así, al salir de la idea, la objetividad independiente es un ser inmediato

sólo como *predicado* del juicio de la autodeterminación del concepto —un ser, que por cierto es diferente del sujeto, pero que al mismo tiempo está puesto esencialmente como *momento* del concepto.

Con respecto al contenido, esta objetividad es la totalidad del concepto, que, empero, tiene frente a sí la subjetividad o unidad negativa de aquél, la cual constituye la verdadera centralidad, es decir, la libre unidad de aquél con sí mismo. Este *sujeto* es la idea en la forma de la *individualidad,* como identidad simple, pero negativa, consigo, es decir, el *individuo viviente.*

Éste es primeramente la vida como *alma,* como el concepto de sí mismo, que en sí está totalmente determinado, como el *principio* que comienza, que se mueve a sí mismo. El concepto contiene, en su simplicidad, la exterioridad determinada como *simple* momento incluido en sí. —Sin embargo, esta alma, *en su inmediación* es además de inmediato extrínseca, y tiene un ser objetivo en ella misma, es decir, la realidad sometida al fin, el *medio* inmediato, y en primer lugar la objetividad como *predicado* del sujeto; pero, en segundo lugar es también el *término medio* del silogismo; la corporalidad del alma es aquello, por cuyo medio ella se concluye con la objetividad exterior. —El viviente tiene la corporalidad ante todo como la realidad, que es inmediatamente idéntica con el concepto; el alma, por lo tanto, tiene esa corporalidad, en general, procedente de la *naturaleza.*

Ahora, como esta objetividad es predicado del individuo y está acogida en la unidad subjetiva, no le competen las antecedentes determinaciones del objeto, o sea la relación mecánica o química, y aún menos las relaciones reflexivas abstractas del todo y de las partes, u otras semejantes. Por cierto que, como exterioridad, ella es *capaz* de tales relaciones; pero, por este lado, ya no es una existencia viviente. Cuando lo viviente se considera como un todo, que consiste de partes, como algo tal que sobre él influyen causas mecánicas o químicas, como un producto mecánico o químico (sea determinado simplemente como tal, o también por un fin externo), entonces el concepto le queda como extrínseco, lo viviente está considerado como algo *muerto.* Puesto que el concepto le es inmanente, esta *finalidad* de lo viviente tiene que ser concebida como *interna;* el concepto se halla en él como concepto determinado, diferente de su exterioridad, y tal que, en su distinguirse, penetra en ella y queda idéntico consigo mismo. Esta objetividad de lo viviente es un *organismo;* es *el medio y el instrumento* del fin, perfectamente correspondiente a éste, pues el concepto constituye su sustancia. Pero, precisamente por eso, este medio e instrumento es él mismo el fin realizado, en que el fin subjetivo está, por lo tanto, concluido de inmediato consigo mismo. Respecto a la exterioridad del organismo, éste es un múltiple, que no se compone de *partes,* sino de *miembros,* que, como tales: a) existen sólo en la individualidad; son separables, puesto que son externos y pueden considerarse en esta exterioridad; pero, puesto que se los separa, vuelven bajo las relaciones mecánicas y químicas de la común objetividad. b) su exterioridad es contraria a la unidad negativa de la individualidad viviente; por consiguiente ésta es *impulso* que tiende a poner el momento abstracto de la determinación del concepto como diferencia real. Dado que esta diferencia es *inmediata*, es el *impulso* de cada

momento particular, específico, a producirse y también a elevar su particularidad a universalidad, a eliminar los otros momentos que le quedan externos, a producirse a costa de ellos, pero también a eliminarse a sí mismo y a convertirse en un medio para los otros.

2. Este *proceso* de la individualidad viviente está limitado a ella misma, y cae todavía del todo del lado interior de ella. —En el silogismo de la finalidad exterior se ha considerado antes la primera premisa de aquél (es decir que el fin se refiere de inmediato a la objetividad y la convierte en un medio) en el sentido de que en ella el fin queda por cierto igual a sí mismo y ha vuelto a sí, pero la objetividad *en ella misma* no se ha eliminado todavía, y, por consiguiente el fin no está todavía, en ella, *en sí* y por *sí;* esto se verifica en cambio solamente en la conclusión. El proceso del viviente consigo mismo es aquella premisa, pero ella es al mismo tiempo conclusión, porque la relación inmediata del sujeto con la objetividad, que se convierte así en medio e instrumento, está al mismo tiempo como la *unidad negativa* del concepto en sí mismo. El fin se realiza en esta exterioridad suya, por el hecho de que ésta es su potencia subjetiva y es el proceso, en que muestra su autorresolución y el retorno a esta unidad negativa de aquél. La inquietud y variabilidad del lado externo del viviente son la manifestación del concepto en él, que, como negatividad en sí mismo, no tiene objetividad sino por cuanto el indiferente subsistir de este lado se muestra como eliminándose. Así, el concepto se produce por su impulso de manera tal, que el producto cuya esencia es el concepto es él mismo el productor, de manera que es producto sólo como exterioridad, puesta igualmente de modo negativo, o sea como el proceso del producir.

3. La idea recién considerada, es, así, el *concepto del sujeto viviente* y de *su proceso;* las determinaciones, que están en relación entre ellas, son la *unidad negativa* del concepto, que se refiere a sí misma, y la *objetividad,* que es el medio del concepto mismo, en la cual, empero, el concepto *ha vuelto* a sí mismo. Pero, como éstos son momentos de la idea de la vida *en lo interior de su concepto,* no son los momentos conceptuales determinados del *individuo viviente en su realidad.* La objetividad o corporalidad de él es una totalidad concreta; aquellos momentos son los lados, de los cuales se constituye la vitalidad; por consiguiente no son los momentos de esta vitalidad ya constituída por la idea. Sin embargo, la *objetividad* viviente del individuo como tal, siendo animada por el concepto, y teniendo a éste como sustancia, tiene también en ella, como diferencias esenciales, determinaciones tales, que son las determinaciones del concepto, es decir, la *universalidad,* la *particularidad* y la *individualidad;* por consiguiente, la *forma,* como aquello en lo que estas determinaciones son exteriormente distintas, está dividida o recortada *(insectum)* según aquéllas.

Por lo tanto [la vitalidad] *en primer lugar* es *universalidad,* el puro vibrar solamente en sí misma de la vitalidad, es decir, la *sensibilidad.* El concepto de la universalidad, según ha resultado anteriormente, es la simple inmediación, que, empero, es esto solamente como absoluta negatividad en sí. Este concepto de la *absoluta diferencia,* puesto que su negatividad *se resuelve* en la *simplicidad* y es

igual a sí misma, se halla llevado a la intuición en la sensibilidad. La sensibilidad es el ser-en-sí, no como simplicidad abstracta, sino corno una receptividad infinita *determinable*, que en su *determinación* no *se* convierte en un múltiple y un externo, sino que está reflejada absolutamente en sí. La *determinación* en esta universalidad, se halla como simple principio; la determinación externa particular, la llamada *impresión*, vuelve de su determinación externa y múltiple a esta simplicidad del *sentimiento de sí*. La sensibilidad puede así considerarse como la existencia del alma existente en sí, pues acoge en sí toda exterioridad, haciéndola, empero, volver a la completa simplicidad de la universalidad igual a sí misma.

La segunda determinación del concepto es la *particularidad*, el momento de la diferencia *puesta*, el abrirse de la negatividad, que está encerrada en el simple sentimiento de sí, o sea está, en él como determinación ideal, todavía no real, es decir, la *irritabilidad*. La sensación, a causa de la abstracción de su negatividad, es impulso; se *determina*. La autodeterminación del viviente es su juicio o sea su limitarse, por cuyo medio se refiere a lo exterior como a una objetividad *presupuesta*, y está en acción recíproca con ella. —Según su particularidad es ahora de una parte una *especie*, al lado de otras especies de seres vivientes; la reflexión *formal* en sí de esta *diversidad indiferente* es el *género* formal y su sistematización; en cambio la reflexión individual consiste en que la particularidad, la negatividad de su determinación, como de una dirección hacia el exterior, es la negatividad del concepto, que se refiere a sí misma.

Según esta *tercera* determinación, el viviente existe *como individuo*. De modo más exacto, esta reflexión en sí se determina de manera tal, que el viviente es, en la irritabilidad, exterioridad de sí frente a sí mismo, frente a la objetividad, que tiene inmediatamente en sí, como medio e instrumento suyos, y que puede ser determinada de modo extrínseco. La reflexión sobre sí elimina esta inmediación, por un lado como reflexión teórica, pues precisamente la negatividad existe como simple momento de la sensibilidad, que fue considerado en ella y constituye el *sentido;* por otro lado como reflexión real, pues la unidad del concepto se pone en la *objetividad externa de él* como unidad negativa: es decir, la *reproducción*. —Los dos primeros momentos, la sensibilidad y la irritabilidad, son determinaciones abstractas; en la reproducción la vida es algo *concreto* y es vitalidad; tiene ahora solamente en sí, como su verdad, también sentido *y* fuerza de resistencia. La reproducción es la negatividad como simple momento de la sensibilidad, y la irritabilidad es fuerza de resistencia vital solamente porque la relación con el exterior es reproducción e identidad individual consigo misma. Cada uno de los momentos particulares es esencialmente la totalidad de todos; la diferencia de éstos constituye la determinación ideal de forma, que está puesta en la reproducción como totalidad concreta del todo. Por consiguiente este todo, de un lado se halla como un *tercero*, es decir, como totalidad *real*, opuesto a aquellas totalidades de- terminadas; pero, de otro lado, es la esencialidad de aquellas existente en sí, y al mismo tiempo aquello donde ellas están reunidas como momentos y tienen su sujeto y su subsistir.

Con la reproducción, como momento de la individualidad, el viviente se pone como individualidad *real,* como un ser-por-sí que se refiere a sí mismo, y que, empero, es al mismo tiempo *referencia* real *hacia el exterior,* es la reflexión de la *particularidad* o irritabilidad *frente a un otro,* es decir, frente al mundo *objetivo.* El proceso de la vida, incluído en el individuo, traspasa a la referencia a la objetividad presupuesta como tal, por el hecho de que el individuo, al ponerse como totalidad *subjetiva,* se convierte también en el *momento de su determinación,* como referencia a la exterioridad, es decir se pone como *totalidad.*

B. EL PROCESO VITAL

Al formarse el individuo viviente en sí mismo, se pone en tensión contra su presuposición originaria, y se coloca como sujeto en sí y por sí, frente al presupuesto mundo objetivo. El sujeto es el fin para sí mismo, es decir, el concepto, que tiene su medio y su realidad subjetiva en la objetividad que le queda sometida; con eso está constituído como la idea existente en sí y por sí, y como lo independiente esencial, frente al cual el mundo externo presupuesto tiene sólo el valor de un negativo, carente de independencia. En su propio sentimiento de sí el viviente tiene esta *certeza de la nulidad,* existente en sí, del *ser-otro* que se halla frente a él. Su impulso es la necesidad de eliminar este ser-otro y de darse la verdad de aquella certeza. El individuo, como sujeto, es primeramente sólo el *concepto* de la idea de la vida; su proceso subjetivo en sí, en que él se alimenta de sí mismo, y la objetividad inmediata, que él pone como el medio natural adecuado a su concepto, están mediados por el proceso, que se refiere a la exterioridad totalmente puesta, a la totalidad objetiva que está de manera *indiferente* junto a él.

Este proceso empieza con la *necesidad,* es decir, con el momento en que el viviente *en primer lugar* se determina, y con eso se pone como negado, y se refiere así a una objetividad que es *otra,* frente a él, es decir, a la objetividad indiferente. Después, *en segundo lugar,* en esta pérdida de sí mismo él no se ha perdido, sino que se conserva y queda como identidad del concepto igual a sí mismo; por esto es el impulso a poner *por sí* e igual a sí, aquel mundo que para él es *otro, a* eliminarlo y a objetivarse. Por eso su autodeterminación tiene la forma de una exterioridad objetiva, y, por el hecho de que él es al mismo tiempo idéntico consigo mismo, es la *contradicción* absoluta. La configuración inmediata es la idea en su simple concepto, es la objetividad adecuada al concepto; así es *buena* por naturaleza. Sin embargo, por cuanto su momento negativo se ha realizado en forma de particularidad objetiva, es decir, por cuanto los momentos esenciales de su unidad se han realizado cada uno por sí como totalidad, el concepto se ha *desdoblado* así en su absoluta desigualdad consigo mismo, y, por cuanto es también la absoluta identidad en esta división en dos, el viviente es así

por sí mismo este desdoblamiento, y tiene el sentimiento de esta contradicción, que es el *dolor.* Por consiguiente el *dolor* es el privilegio de las naturalezas vivientes; éstas, siendo el concepto existente, son una realidad de la fuerza infinita, es decir que son en sí la *negatividad* de sí mismas, y que esta *negatividad suya* existe *por ellas, y* que ellas se conservan en su ser-otro. —Cuando se dice cine la contradicción no puede ser pensada [tal declaración es errónea, porque] la contradicción es más bien una existencia real en el dolor del viviente.

Esta división del viviente en sí, es *sentimiento,* puesto que se halla acogido en la simple universalidad del concepto, es decir, en la sensibilidad. Del dolor empiezan la *necesidad* y el *impulso,* que constituyen el traspaso por el cual el individuo, tal como es por sí negación de sí, se convierte también en identidad de sí —una identidad que existe sólo como negación de aquella negación. —La identidad, que está en el impulso como tal, es la certeza subjetiva de sí mismo, según la cual el viviente se refiere a su mundo externo, que existe de modo indiferente, como a una apariencia, o como a una realidad que carece en sí de concepto y es inesencial. Ésta tiene que adquirir el concepto en sí solamente por medio del sujeto, que es el fin inmanente. La indiferencia del mundo objetivo, frente a la determinación, y con eso frente al fin, constituye su capacidad exterior para adecuarse al sujeto; cualesquiera que sean, por otra parte, las especificaciones que este mundo tenga en sí, su determinabilidad mecánica y la falta de libertad del concepto inmanente constituyen su impotencia para mantenerse frente a lo viviente. —El objeto al estar frente al viviente, en primer lugar como una exterioridad indiferente, puede actuar sobre aquél de modo mecánico; pero así no actúa como sobre un viviente. Al referirse a éste, no actúa sobre él como causa, sino que lo *excita.* Dado que el viviente es impulso, la exterioridad le atañe y lo penetra sólo porque ya está *en él,* en sí y por sí; la acción sobre el sujeto consiste, por ende, sólo en que éste *halla adecuada* la exterioridad que se le ofrece. —Puede también que no sea apropiada a su totalidad; pero, por lo menos, tiene que corresponder a un particular lado suyo, y esta posibilidad estriba en que el sujeto, precisamente porque se comporta de modo exterior, es un particular.

Ahora el sujeto, al referirse en su necesidad de manera determinada al exterior, y al ser con eso él mismo algo extrínseco o un instrumento, ejerce una *violencia* sobre el objeto. Su carácter particular, su finitud en general, caen en la más determinada manifestación de esta relación. —Lo exterior, en esto, es el proceso de la objetividad en general, es decir, mecanismo y quimismo. Sin embargo, este proceso queda cortado de inmediato, y la exterioridad se transforma en interioridad. La finalidad externa, que al comienzo está producida por la actividad del sujeto en el objeto indiferente, queda eliminada, porque el objeto no es una sustancia frente al concepto, y por consiguiente el concepto no sólo puede convertirse en la forma exterior de aquél, sino que está obligado a ponerse como su esencia y como su determinación inmanente y penetrante adecuada a su identidad originaria.

Por consiguiente, con el apoderarse del objeto el proceso mecánico traspasa al proceso interno, por cuyo medio el individuo se *apodera* del objeto, de manera tal, que lo priva de su constitución particular, lo reduce a su medio, y le da como sustancia su propia subjetividad. Esta asimilación se junta, por ende, con .el proceso de reproducción del individuo, considerado anteriormente; el individuo, en este proceso, primeramente se alimenta de sí mismo pues convierte en objeto de él su propia objetividad; el conflicto mecánico y químico de sus miembros con las cosas exteriores es un momento objetivo de él. El aspecto mecánico y químico del proceso son un comienzo de disolución del viviente. Dado que la vida es la verdad de estos procesos, y por lo tanto, como viviente, es la existencia de esta verdad y la potencia de aquellos procesos, ella los invade, los penetra como su universalidad y el producto de ellos queda totalmente determinado por la vida misma. Esta transformación de los procesos en la individualidad viviente constituye el retorno de esta última a sí misma, así que la producción, que, como tal, sería el traspaso a un otro, se convierte en reproducción, en la que el viviente se pone por *sí,* idéntico consigo mismo.

La idea inmediata, es también la inmediata identidad del concepto y de la realidad, como identidad que no existe *por sí;* por medio del proceso objetivo, el viviente se da su *sentimiento de sí mismo;* en efecto, se *pone* en él como lo que él es en sí y por sí, es decir, para ser idéntico consigo mismo en su ser-otro, puesto como indiferente, esto es la unidad negativa de lo negativo. En este fundirse del individuo con su objetividad, que primeramente estaba presupuesta respecto a él como indiferente, el individuo, mientras por un lado se ha constituído como unidad real, por otro lado ha *eliminado su particularidad y* se ha elevado a la *universalidad.* Su particularidad consistía en su dividirse, por cuyo medio la vida ponía como sus especies la vida individual y la objetividad exterior a ésta. Por medio del proceso vital externo ella se ha puesto así como vida real, universal, es decir como *género.*

C. EL GÉNERO

El individuo viviente, primeramente separado del concepto universal de la vida, es una presuposición, que no se ha evidenciado todavía por sí misma. Mediante el proceso [realizado en relación] con el mundo presupuesto al mismo tiempo que él, se ha puesto a sí mismo —por sí, como *sí,* como la unidad negativa de su ser-otro— como la base de sí mismo. El individuo es así la realidad de la idea, de manera tal, que ahora él se produce a partir de la *realidad,* como antes se producía solamente a partir del *concepto,* y que su surgir, que era un *presuponer,* ahora se convierte en su producción.

Sin embargo, la determinación ulterior que ha logrado por medio de la eliminación de la oposición, es la de set *género,* como identidad suya con su anterior ser-otro indiferente. Esta idea del individuo, por ser una tal identidad esencial, es esencialmente la particularización de sí misma. Esta división suya es,

según la totalidad de donde se origina, la duplicación del individuo —es la presuposición de una objetividad que es idéntica con él, y una referencia del viviente a sí mismo, como a otro viviente.

Este universal es el tercer grado, la verdad de la vida, cuando está todavía encerrada en el interior de su esfera. Este grado es el proceso que se refiere a sí del individuo, donde la exterioridad es su momento inmanente. *En segundo lugar,* esta exterioridad es ella misma, como totalidad viviente, una objetividad, que para el individuo es él mismo; una objetividad donde este individuo tiene la certeza de sí mismo no como *eliminado,* sino como *subsistente.*

Ahora, por el hecho de que la relación del género es la identidad del sentimiento individual de sí mismo en lo que es al mismo tiempo otro individuo independiente, esta relación es la *contradicción;* el viviente es así de nuevo impulso. —El género es ahora por cierto el cumplimiento de la idea de la vida, pero al principio se halla todavía en el interior de la esfera de la inmediación; esta universalidad, por ende, es *real* en una forma *individual,* es decir, en la forma del concepto, cuya realidad tiene la forma de una objetividad inmediata. Por consiguiente, el individuo es, sin duda, *en sí,* un género; pero no es, por *sí,* el género. Lo que es por él, primeramente es sólo otro individuo viviente; el concepto, diferente de si, tiene como objeto, con el cual es idéntico, no a sí mismo como concepto, sino a un concepto, que, como viviente, tiene al mismo tiempo para él una objetividad exterior, una forma, que, por ende, es inmediatamente recíproca.

La identidad con el otro, la universalidad del individuo, por lo tanto, es sólo *interna o subjetiva;* por consiguiente, el individuo experimenta la exigencia de ponerla, y de realizarse como universal. Este impulso del género, empero, puede realizarse sólo mediante la eliminación de las individualidades que todavía son recíprocamente particulares, aisladas. En primer lugar, por cuanto éstas son tales, que satisfacen en general *en sí* la tensión de su exigencia, y se disuelven en su universalidad genérica, su identidad realizada es así la unidad negativa del género que al salir de su desdoblamiento se refleja en sí, Por lo tanto, ella es la individualidad de la vida misma, que ya no es *generada* a partir de su concepto, sino de la *idea real.* En primer lugar ella misma es sólo el concepto, que antes tiene que objetivarse, pero es el *concepto real,* el *germen de un individuo viviente.* En él se halla *presente,* para la *común percepción,* qué es el concepto, y que el *concepto subjetivo* tiene una *realidad externa.* En efecto, el germen de lo viviente es el completo concretarse de la individualidad, donde todos sus diferentes lados, propiedades y diferencias articuladas, están contenidos en su *total determinación,* y la totalidad, primeramente *inmaterial* y subjetiva, no está desarrollada, es simple y no sensible. El germen es así todo el viviente, en la forma interior del concepto.

La reflexión del género en sí, es, en este respecto, aquello por cuyo medio el género adquiere su *realidad* por cuanto en ella queda *puesto* el momento de la unidad y el de la individualidad negativas —es decir, la propagación de las estirpes vivientes. La idea que, como vida, está todavía en la forma de la

inmediación, recae, por lo tanto, en la realidad, y esta reflexión suya es sólo la repetición y el progreso infinito, en que ella no sobresale de la finitud de su inmediación. Pero, este retorno a su primer concepto tiene también su lado superior, por cuanto la idea no sólo ha recorrido la mediación de sus procesos en el interior de la inmediación, sino que, precisamente con eso, ha eliminado tal inmediación, y con eso se ha elevado a una forma superior de su existencia.

Vale decir, el proceso del género, en que los individuos aislados eliminan su existencia indiferente e inmediata, unos en los otros, y perecen en esta unidad negativa, tiene además, como otro lado de su producto, el *género realizado,* que se ha puesto como idéntico con el concepto. En el proceso del género perecen las particularidades separadas propias de la vida individual; la identidad negativa, donde el género vuelve a sí, como por un lado es la *creación de la individualidad,* y por el otro lado es la *eliminación* de ella, es así el género que se fusiona consigo mismo, la *universalidad* de la idea *que se hace por sí misma.* En el ayuntamiento carnal muere la inmediación de la individualidad viviente; la muerte de esta vida es el surgir del espíritu. La idea, que como *género,* está *en sí,* está *por sí* al eliminar su particularidad, que constituía las estirpes vivientes, y se ha dado así una *realidad,* que es ella misma *simple universalidad.* Así ella es la idea, que *se refiere a sí misma* como *idea,* esto es, lo universal que tiene la universalidad como su determinación y existencia —la *idea* del *conocer.*

SEGUNDO CAPÍTULO

LA IDEA DEL CONOCER

LA VIDA es la idea inmediata, o sea la idea como su *concepto* todavía no realizado en sí mismo. En su *juicio,* tal idea es el *conocer* en general.

El concepto está como concepto por sí, por cuanto existe *libremente* como universalidad abstracta o sea como *género.* Así es su pura identidad consigo mismo, que se diferencia en sí misma, de manera tal, que lo diferenciado no es una *objetividad,* sino que está igualmente liberado en la dirección de la subjetividad, o sea de la forma de la simple igualdad consigo mismo, y con eso es el objeto del concepto, es el concepto mismo. Su *realidad* en general es la *forma de su existencia;* se trata de la determinación de esta forma; sobre ésta se funda la 'diferencia entre lo que el concepto es *en sí,* o sea como *subjetivo,* y lo que es al ser hundido en la objetividad, y después en la idea de la vida. En esta idea, por cierto, el concepto es diferente de su realidad exterior, y está puesto *por sí;* sin embargo, tiene este ser-por-sí sólo como identidad, la cual es una relación consigo mismo, al estar hundido en la objetividad que le está sometida, o bien una relación consigo mismo como forma inmanente, sustancial. La elevación del concepto sobre la vida consiste en que su realidad es la forma conceptual liberada hasta la universalidad. Por medio de este juicio la idea queda duplicada —en el concepto subjetivo, cuya realidad es él mismo, y en el concepto objetivo, que existe como vida. —El *pensar,* el *espíritu, la conciencia de sí mismo,* son determinaciones de la idea, puesto que ella se tiene a sí misma como objeto y que su existencia, es decir, la determinación de su ser, es su propia diferencia de sí misma.

La *metafísica del espíritu,* o, como antaño se prefería decir, del *alma,* trataba de las determinaciones de sustancia, simplicidad, inmaterialidad, determinaciones donde la *representación* del espíritu, tomada de la conciencia *empírica,* estaba puesta en la base como un sujeto, y luego se preguntaba cuáles eran los predicados que concordaban con las percepciones. Éste era un procedimiento que no podía ir más allá que el procedimiento de la física, que consistía en reducir el mundo del fenómeno a leyes universales y determinaciones de la reflexión, pues también el espíritu se hallaba aquí como base solamente en su *fenómeno;* más bien, tenía que quedarse aún atrás del carácter científico de la física. Dado que no

sólo el espíritu es infinitamente más rico que la naturaleza, sino que además la absoluta unidad de los opuestos en el *concepto* constituye su esencia, el espíritu muestra, en sus fenómenos y en su referencia a la exterioridad, la contradicción en su más alta determinación; *y* por consiguiente, por cada una de las determinaciones opuestas de la reflexión debe poderse aducir una experiencia, o bien, a partir de las experiencias, debe poderse llegar, según el habitual silogizar formal, a las dos determinaciones opuestas. Como los predicados que resultan de inmediato en el fenómeno pertenecen todavía a la psicología empírica, quedan justamente sólo muy pobres determinaciones de la reflexión para la consideración metafísica. —*Kant* en su crítica de la *doctrina racional del alma,* mantiene firme esta metafísica, porque ésta tiene que ser una ciencia racional y basta un mínimo de elementos procedentes de la percepción, que se le *añada* en ayuda de la *representación general* de la *autoconciencia,* para que aquella ciencia se convierta en una ciencia *empírica y* se pierda su pureza racional e independencia respecto a cualquier experiencia. —De este modo no quedaría más que la simple representación que por sí carece totalmente de contenido; un *yo* del cual ni siquiera podría decirse que sea un *concepto,* sino una *pura conciencia,* que *acompaña todos los conceptos.* Por medio de este *yo,* o también de *aquello (la cosa)* que piensa, no puede, según las ulteriores deducciones kantianas, representarse ahora nada más que un sujeto trascendental de los pensamientos, = una x, que se conoce sólo por medio de los pensamientos, que son sus *predicados,* y del cual no podríamos *nunca* tener por separado *el más mínimo concepto.* Con eso, este *yo,* según la propia expresión de Kant, tiene el *inconveniente* de que *nosotros* debemos *servirnos ya de él* cada vez, para formular cualquier juicio acerca de él; en efecto, no es tanto *una representación,* con la que se distinga un objeto particular, sino una *forma* de la misma representación en general, puesto que ésta tiene que llamarse conocimiento. El *paralogismo,* que la doctrina racional del alma cometería, consistiría ahora en que los *modos* de la autoconciencia constituirían, en el pensamiento, otros tantos *conceptos del intelecto* como si se tratara de un *objeto.* Aquel "yo *pienso"* sería considerado como una *esencia que piensa,* como una *cosa-en-sí,* y de esta manera, por el hecho de que el *yo* se presenta en la conciencia siempre como *sujeto* y precisamente como un sujeto *singular, idéntico* en toda la multiplicidad de la representación, y tal que me diferencia de ésta como de una exterioridad, se deduciría equivocadamente que el *yo sea* una *sustancia, y* además algo simple bajo el aspecto cualitativo, un *uno,* y una *existencia independiente* de las cosas espaciales y temporales.

He dado un amplio extracto de esta exposición, porque de ella se puede conocer con exactitud tanto la naturaleza de la antigua *metafísica referente al alma,* corno especialmente la naturaleza de la *crítica,* por cuyo medio aquella metafísica fue derribada. —Ella tendía a determinar la *esencia abstracta* del alma. En esto tomaba su punto de partida de la percepción, y transformaba la universalidad empírica de ella y la determinación reflexiva, *externa* en general a la individualidad de lo real, en la forma de las citadas *determinaciones de la*

esencia. —Kant, aquí, en general no tiene delante de sí sino el estado de la metafísica de su tiempo, que con preferencia **se** detenía en tales determinaciones abstractas, unilaterales, sin ninguna dialéctica. No tenía en cuenta y no investigaba las ideas verdaderamente *especulativas* de los filósofos más antiguos acerca del concepto del espíritu. En su *crítica* acerca de aquellas determinaciones, seguía con toda sencillez la manera de Hume, del escepticismo; es decir, que se atenía a la manera en que el *yo* aparece en la autoconciencia, pero descuidando (pues se trataba de conocer la *esencia* —la *cosa en sí)* todo lo que había de empírico, de modo que no quedaba nada más que este fenómeno del *"yo pienso"* que acompaña todas las representaciones —fenómeno del que *no* se tiene el *más mínimo concepto.* —Por cierto se debe conceder que, ni del *yo,* ni de cualquier cosa, ni tampoco del concepto mismo tenemos el más mínimo concepto, hasta no *concebir,* y hasta no detenerse uno solamente en la simple, fija *representación,* y en el *nombre.* —Es raro el pensamiento —si por lo demás puede llamarse pensamiento—, de que yo deba ya *servirme* del *yo,* para juzgar acerca del *yo.* El *yo,* que se *sirve* de la conciencia de sí mismo como de un medio para juzgar, es en realidad una *x,* de la cual no puede tenerse el más mínimo concepto, como tampoco puede tenérselo de semejante utilización de él. Sin embargo, es ridículo llamar un *inconveniente* y un *círculo* vicioso (como si se tratara de un defecto) a esta naturaleza de la autoconciencia, por la cual el *yo* se piensa a sí mismo, y el *yo* no puede ser pensado sin que sea el *yo* mismo el que lo piensa. En cambio se trata precisamente de la relación por medio de la cual se manifiesta, en la conciencia inmediata y empírica del yo mismo, la naturaleza absoluta, eterna de aquella autoconciencia y del concepto; y se manifiesta porque la autoconciencia es precisamente el *concepto puro existente* y por tanto *perceptible empíricamente,* es la absoluta referencia a sí mismo, que luego, como juicio que separa, se convierte en objeto y de esta manera consiste sólo en transformarse en círculo. Una piedra no tiene tal *inconveniente;* si se debe pensar en ella o pronunciar un juicio sobre ella, no se pone en el camino como un obstáculo a sí misma; está dispensada de la incomodidad de servirse de sí misma para esta operación; hay un otro fuera de ella, que tiene que asumir esta tarea.

El defecto que estas representaciones (que hay que llamar bárbaras) atribuyen al hecho de que, en el acto de pensar el *yo* no pueda *ser* omitido el *yo* mismo como sujeto, aparece después también en la forma contraria, es decir que el yo se presenta *solamente* como *sujeto* de la *conciencia,* o sea que yo puedo *usarme* sólo como *sujeto* de un juicio, y que falta la *intuición,* por cuyo medio el *yo* sería *dado* como un *objeto,* mientras el concepto de una cosa, que puede existir sólo como sujeto, no llevaría todavía consigo ninguna realidad objetiva. —Si se requiere, para la objetividad, la intuición externa, determinada en el tiempo y en el espacio, y si precisamente de ésta se lamenta la falta, entonces se ve claramente que bajo el nombre de objetividad se entiende sólo aquella realidad sensible, sobre la cual es imprescindible elevarse, como condición del pensar y de la verdad. Sin embargo, de todos modos, cuando se toma el *yo* en una manera carente de concepto, como pura y simple representación, tal como pronunciamos, en la

conciencia de todos los días, la palabra *yo*, entonces el *yo* es la determinación abstracta, no es su relación que tiene por objeto a sí misma. Es así sólo *uno* de los extremos, un sujeto unilateral, sin su objetividad; o sería también sólo un objeto sin subjetividad, si no existiera el ya citado inconveniente, de que el sujeto que piensa no se deja separar del *yo* como objeto. Pero en realidad, el mismo inconveniente se verifica también en la primera determinación, es decir, en el *yo* como sujeto; el *yo* piensa *algo,* se piensa a sí mismo o piensa otra cosa. Esta inseparabilidad de las dos formas, en que el *yo* se opone a sí mismo, pertenece a la más propia naturaleza de su concepto y del concepto mismo. Tal inseparabilidad es precisamente lo que Kant quiere alejar, para conservar sólo la *representación* que no se diferencia en sí misma, y que por eso es tan sólo la *representación carente de concepto.* Ahora bien, una tal falta de concepto puede por cierto contraponerse a las determinaciones abstractas de la reflexión, o categorías de la precedente metafísica; —en efecto, desde el punto de vista de la unilateralidad se halla a la par con ellas, aunque éstas constituyan todavía un grado superior del pensamiento—; al contrario tal falta de concepto aparece más pobre y vacía frente a las ideas más profundas de los más antiguos filósofos respecto al concepto del alma o del pensar, por ejemplo frente a las ideas verdaderamente especulativas de Aristóteles. Cuando la filosofía de Kant examinó aquellas determinaciones de la reflexión, tenía que haber examinado aún más la abstracción persistente del *yo vacío,* la pretendida idea de la cosa en sí, que, precisamente a causa de su abstracción se presenta más bien como algo absolutamente carente de verdad. La experiencia del lamentado inconveniente consiste precisamente en el hecho empírico, en que se expresa la falta de verdad de aquella abstracción.

La crítica kantiana de la psicología racional menciona sólo la prueba de Mendelssohn acerca de la supervivencia del alma; y yo cito todavía aquí tal confutación, a causa de la singularidad de lo que se le contrapone. Aquella demostración se funda sobre la *simplicidad* del alma, por la que ésta no sería capaz de cambio, o sea de *traspasar a un otro* en el tiempo. La simplicidad cualitativa es la forma ya considerada de la *abstracción* en general; como determinación *cualitativa,* ha sido examinada y probada en la esfera del ser, y se mostró que lo cualitativo como tal es una determinación que se refiere a sí de modo abstracto, y que más bien, precisamente por eso, es dialéctica, y la sola que es el traspasar en un otro. Sin embargo, al hablar del concepto, se mostró que, si se le considera en relación con la supervivencia, indestructibilidad, e incorruptibilidad, el concepto es más bien lo existente en sí y por sí, y es lo eterno, puesto que no es la simplicidad *abstracta* sino la simplicidad *concreta*, no es el ser-determinado que se refiere a sí de modo abstracto sino la unidad *de sí mismo y de su otro;* al cual [otro] el concepto no puede, por ende, traspasar, como si se cambiara en él, precisamente porque el *otro,* el ser-determinado, es él mismo, y porque en este traspasar sólo vuelve a sí mismo. —Ahora bien, la crítica kantiana opone a aquella determinación *cualitativa* de la unidad del concepto la determinación *cuantitativa.* Aunque el alma no sea una múltiple

exterioridad recíproca y no tenga magnitud *extensiva*, sin embargo, la conciencia tiene *un grado,* y el alma, como *cualquier cosa existente,* tiene una *magnitud intensiva;* por eso, empero, sería puesta la posibilidad de traspasar a la nada, por medio de un *progresivo desaparecer. ¿Qué* es, pues, esta confutación, sino la aplicación de una categoría del *ser,* es decir, de la *magnitud intensiva,* al espíritu? —vale decir, la aplicación de una determinación, que no tiene ninguna verdad en sí, y que en el concepto está más bien eliminada.

La metafísica —incluso la que se limitaba a conceptos intelectuales fijos, y no se elevaba al grado especulativo y a la naturaleza del concepto y de la idea, tenía como su fin el *conocer la verdad,* y examinaba sus objetos para ver si eran o no algo *verdadero,* si eran sustancias o fenómenos. Pero la victoria de la crítica kantiana sobre esta metafísica consiste más bien en poner de lado la investigación que tenía como fin lo *verdadero,* y en apartar este fin mismo; ella ni siquiera se plantea el único problema que tiene interés, a saber, si un determinado sujeto, en este caso el *yo abstracto de la representación,* tiene en sí y por sí verdad. Ahora bien, detenerse en el fenómeno y en lo que la conciencia diaria resulta para la pura representación, equivaldría a renunciar al concepto y a la filosofía. La crítica kantiana llama lo que sobresale de este terreno un vuelo, al que la razón no está autorizada de ninguna manera. En realidad el concepto pasa por alto lo que carece de concepto, y la primera justificación que tiene, para pasar esto por alto, consiste por un lado en el concepto mismo, y por otro lado, según el aspecto negativo, en la falta de verdad del fenómeno y de la representación, así como de aquellas abstracciones, que son las cosas en sí y aquel *yo,* que no tiene que ser objeto para sí mismo.

En la conexión de esta exposición lógica, la *idea* de la *vida* es aquélla de la cual ha surgido la idea del espíritu, o, lo que es lo mismo, aquélla de la que ha sido probado que la idea del espíritu constituye la verdad. Dado que representa tal resultado, esta idea tiene en sí y por sí misma su verdad, con la que puede después compararse también el aspecto empírico, o sea el fenómeno del espíritu, para ver cómo coincide con ella. Sin embargo, el elemento mismo puede comprenderse sólo por medio de la idea y sobre la base de ésta. A propósito de la *vida,* vimos que ella es la idea; pero se ha mostrado al mismo tiempo que no es todavía la verdadera manifestación o manera y guisa de su existencia. En efecto; en la vida, la realidad de la idea existe como *individualidad;* en cambio la *universalidad,* o sea el género, es lo *interior.* La verdad de la vida como absoluta unidad negativa estriba, por ende, en eliminar la individualidad abstracta, o, lo que es igual, la individualidad inmediata, y en ser idéntica consigo misma *como un idéntico,* es decir, en ser, como género, igual a sí misma. Ahora bien, esta idea es el *espíritu.* Pero, a este propósito, puede todavía observarse, que el espíritu, aquí, está considerado en aquella forma, que compete a esta idea como forma lógica. Claro que la idea tiene también otras formas, que aquí pueden ser citadas de paso, en las que tiene que ser considerada en las ciencias concretas del espíritu, es decir, como *alma, conciencia,* y *espíritu como tal.*

El nombre *alma* solía emplearse en general hablando del espíritu individual finito, y la *doctrina* racional o empírica *del alma* significaba lo mismo que la *doctrina del espíritu.* En la expresión *"alma"* se vislumbra la representación de que el alma sea una *cosa* como las otras cosas. Se pregunta por su *sede,* por su determinación *espacial,* desde dónde sus *potencias actúan,* y aun más, se pregunta cómo esta cosa es *inmortal,* sometida, sin duda, a las condiciones de la *temporalidad,* pero sustraída a la variación en el curso de ésta. El sistema de las *mónadas* eleva la materia hasta considerarla como animada; el alma, en esta representación, es un átomo, como los átomos de la materia en general; el átomo, que sale de la taza de café como vapor, sería capaz, en circunstancias propicias, de desarrollarse en alma; solamente la *mayor* oscuridad de su representación lo diferenciaría de una cosa, como la que se presenta como alma. El *concepto existente por sí mismo* se halla por necesidad también en la *existencia inmediata;* en esta identidad sustancial con la vida, en su estar hundido en su exterioridad, tiene que ser considerado en la *antropología.* —Pero también a ésta debe quedar extraña aquella metafísica, donde esta forma de la *inmediación* se convierte en igual a una *cosa psíquica,* a un *átomo,* a los átomos de la materia. —Por lo tanto, a la antropología tiene que ser reservada sólo la oscura región en que el espíritu se halla bajo lo que antes se llamaban influencias *siderales* y *terrestres;* aquella región en que, corno espíritu natural, vive *en simpatía* con la naturaleza y se da cuenta de las variaciones de ésta en *sueños* y *presentimientos;* aquella región en que el espíritu vive dentro del cerebro, del corazón, de los ganglios, del hígado, etc.; al último de los cuales según Platón, Dios habría otorgado el don de la *profecía,* a fin de que también la parte *irracional* tuviera algún conocimiento de su bondad y participara de lo más elevado; mientras el hombre, consciente de sí, estaría más arriba de todo eso. A este lado irracional pertenece, además, la relación de la representación con la actividad espiritual superior, por cuanto en el sujeto individual está sometida al juego de una constitución corporal del todo accidental, de las influencias exteriores y de las circunstancias particulares.

Esta forma ínfima, entre las formas concretas, en que el espíritu está hundido en la materialidad, tiene su forma inmediatamente superior en la *conciencia.* En esta forma el concepto libre, como *yo existente por sí,* queda apartado de la objetividad, pero refiriéndose a ella como a *su otro,* como a un objeto que le es opuesto. Puesto que aquí el espíritu no está más como alma, sino que, para él, en su *certeza* de sí mismo, la *inmediación del ser* tiene más bien el significado de *un negativo,* esta identidad, en que el espíritu está consigo mismo en lo objetivo, es al mismo tiempo sólo un *aparecer,* mientras que lo objetivo tiene todavía la forma de un *existente en sí.* Este grado es el objeto de la *fenomenología del espíritu* —una ciencia que se halla entre la ciencia del espíritu natural y la del espíritu como tal; y que considera al espíritu *existente por sí* al mismo tiempo en su *relación* con *su otro,* que, como ya se recordó, queda por eso determinado sea como objeto existente *en sí,* sea como objeto negado —es decir, considera al espíritu cuando se presenta como lo que *aparece,* en el contrario de sí mismo.

La verdad superior de esta forma, empero, es el *espíritu por sí*, por el cual el objeto, que para la conciencia es existente *en sí,* tiene en general la forma de su propia determinación, es decir, la de la *representación.* Este espíritu, que actúa sobre las determinaciones como sobre aquello que le es propio, sobre los sentimientos, las representaciones y los pensamientos, es, por lo tanto, infinito en sí mismo y en su forma. La consideración de este grado pertenece a la verdadera y propia *doctrina del espíritu,* que comprendería lo que es objeto de la común *psicología empírica,* que, empero, para ser la ciencia del espíritu, no debe proceder de modo empírico en su trabajo, sino que debe ser concebida de modo científico. En este grado el espíritu es espíritu *finito,* pues el *contenido* de su determinación es un contenido inmediato, dado. La ciencia de este espíritu tiene que representar el camino en que el espíritu se va liberando de esta determinación suya y procede a comprender su verdad, es decir, al espíritu infinito.

Al contrario, la *idea del espíritu,* que es un objeto *lógico,* se halla ya dentro de la pura ciencia; por consiguiente ésta no necesita estar mirando cómo el espíritu recorre el camino en que se halla enredado con la naturaleza, con la determinación inmediata y la materia, o la representación; lo cual se considera en las primeras tres ciencias. Esta ciencia tiene ya este camino tras sí, o más bien, lo que es lo mismo, ante sí —tras sí, cuando se considere la lógica como la ciencia *última;* ante sí, cuando se la considere como la ciencia *primera,* de donde únicamente la idea pasa a la naturaleza. Por consiguiente, en la *idea* lógica del espíritu el *yo* es de inmediato —tal como se mostró a partir del concepto de la naturaleza, como verdad de ésta—, el concepto libre, que en su juicio es objeto para sí mismo, el *concepto como su idea.* Sin embargo, tampoco en esta forma la idea está todavía completa.

Dado que es el concepto, por cierto libre, que tiene a sí mismo como objeto, la idea, precisamente por ser inmediata, es *de inmediato* también la idea en su *subjetividad,* y por ende en su finitud en general. Ella es el *fin,* que tiene que realizarse, o sea es la *idea absoluta* misma, todavía en su *aparecer.* Lo que ella *busca,* es lo *verdadero,* esta identidad del concepto mismo con la realidad; pero lo busca solamente, pues aquí se halla tal como es primeramente, es decir, todavía como algo *subjetivo.* El objeto, que está para el concepto, es, por ende, aquí todavía un objeto dado; pero no penetra en el sujeto como un objeto que actúa o como un objeto que, como tal, tenga su propia constitución por sí mismo, o como una representación, sino que el sujeto lo transforma en *una determinación del concepto;* es el concepto, el que actúa y se manifiesta en el objeto, y en él se refiere a sí mismo, y de este modo, al darse en el objeto su realidad, halla la *verdad.*

Por lo tanto la idea es, en primer lugar, un extremo de un silogismo, pues es el concepto, que, como fin, primeramente, tiene a sí mismo como realidad subjetiva; el otro extremo es el límite de lo subjetivo, es decir, el mundo objetivo. Los dos extremos son idénticos entre ellos, puesto que son la idea; su unidad es en primer lugar la del concepto, que en uno de ellos está solamente por *sí,* en el otro solamente *en sí.* En segundo lugar la realidad en uno es abstracta, mientras que en

el otro está en su exterioridad concreta. —Ahora esta unidad queda *puesta* por medio del conocimiento; y puesto que es la idea subjetiva, la que parte de sí como fin, esta unidad está primeramente sólo como *término medio.* —Quien va conociendo se refiere, sin duda, por medio de la determinación de su concepto, es decir, por el ser-por-sí abstracto, a un mundo exterior; pero se refiere a él en la absoluta certeza de sí mismo, a fin de elevar su realidad en sí mismo, esto es, para elevar esta verdad formal al grado de verdad real. En su concepto tiene *toda la esencialidad* del mundo objetivo; su proceso consiste en poner el contenido concreto de este mundo por sí como idéntico con el *concepto,* y viceversa en poner el concepto como idéntico con la objetividad.

De modo inmediato la idea del fenómeno es idea *teorética,* es el *conocer* como tal. En efecto, de modo inmediato el mundo objetivo tiene la forma de la *inmediación* o sea del *ser* para el concepto existente por sí, así como éste al comienzo existe para sí solamente como el concepto abstracto de sí mismo, todavía encerrado en él. Por consiguiente existe sólo como *forma;* su realidad, que tiene en sí mismo, está constituida sólo por sus simples determinaciones de *universalidad* y *particularidad;* pero esta forma recibe desde fuera la *individualidad,* o sea la *determinación determinada,* es decir el contenido.

A. LA IDEA DE LO VERDADERO

La idea subjetiva es primeramente *impulso.* En efecto, es la contradicción del concepto que consiste en tenerse a sí mismo como *objeto,* y en ser para sí la realidad, sin que, no obstante, el objeto se halle como *un otro,* independiente frente a él, o sea sin que su diferencia consigo mismo tenga al mismo tiempo la determinación esencial de la *diversidad* y de la existencia indiferente. Por consiguiente e] impulso tiene la determinación de eliminar su propia subjetividad, de convertir su realidad, que antes era abstracta, en concreta, y de llenarla con el *contenido* del mundo presupuesto por su subjetividad. —De otro lado, con esto el impulso se determina de la manera siguiente: el concepto es por cierto la absoluta certeza de sí mismo; pero a su *ser por sí* se opone su presuposición de un mundo que existe *en sí,* cuyo *ser-otro* indiferente tiene, empero, para la certeza de sí mismo, solamente el valor de algo inesencial. El concepto, por lo tanto, es el impulso a eliminar este ser-otro, y a considerar en el objeto la identidad consigo mismo. Por cuanto esta reflexión en sí es la oposición eliminada, y la *individualidad* puesta, realizada por el sujeto, que en primer lugar aparece como el ser-en-sí presupuesto, es la identidad de la forma consigo misma, restablecida a partir de la oposición —es una identidad que está determinada así como indiferente respecto a la forma— en su diversidad, y que es *contenido.*

Por consiguiente, este impulso es el impulso de la *verdad,* por cuanto ésta se halla en el *conocer,* y, por lo tanto, de la verdad como idea *teorética* en su propio sentido. —Si en efecto la verdad *objetiva* es la idea misma, como realidad que corresponde al concepto, y si, por lo tanto, un objeto puede tener o no tener en sí verdad, al contrario el sentido más determinado de la verdad consiste en que ella sea tal *por* o *en* el concepto subjetivo, es decir, en el *saber.* Ella es la relación del *juicio conceptual,* que se ha mostrado como el juicio formal de la verdad; en éste el predicado representa precisamente no sólo la objetividad del concepto, sino la comparación que relaciona el concepto de la cosa con la realidad de ésta. Esta realización del concepto es *teorética,* puesto que el concepto como *forma* tiene todavía la determinación de un concepto *subjetivo,* o sea tiene para el sujeto la determinación de ser su forma. Por el hecho de que el conocer es la idea como fin, o sea corno idea subjetiva, la negación del mundo presupuesto como *existente en sí,* es la *primera;* la conclusión, donde lo objetivo está puesto en lo subjetivo, tiene, por ende, primeramente tan sólo el significado de que lo existente en sí está *puesto solamente* como un subjetivo, o sea sólo en la determinación conceptual; pero no el significado de que exista, por lo tanto, en sí y por sí. Así, pues, la conclusión alcanza sólo a una *unidad neutral,* o a una *síntesis,* es decir, a una unidad de aquellos términos, que originariamente estaban separados y que se hallan así vinculados sólo de modo extrínseco. —Por consiguiente, por cuanto el concepto, en este conocer, pone el objeto como *lo suyo,* la idea en un primer momento se da sólo un contenido, cuya base ha sido *dada,* y donde se ha eliminado sólo la forma de la exterioridad. Este conocer conserva aún, por lo tanto, en *su* fin realizado, su *finitud;* en el fin mismo *no* ha logrado todavía al mismo tiempo el fin, y, *en su verdad,* no ha alcanzado todavía *la verdad.* En efecto, puesto que en el resultado el contenido tiene todavía la determinación de un contenido *dado,* el *ser-en-sí* presupuesto frente al concepto no ha sido eliminado; la unidad del concepto y de la realidad, es decir, la verdad, no está por ende tampoco contenida en él. —Es asombroso que, en estos últimos tiempos, este aspecto de la *finitud* haya sido mantenido firme, y aceptado como la relación *absoluta* del conocer — como si lo limitado como tal tuviera que ser lo absoluto! Desde este punto de vista, al objeto se le atribuye una desconocida *cualidad de cosa-en-sí, detrás* del conocer, y esta cualidad, y con ella también la verdad, está considerada como un absoluto *más allá* para el conocer. Las determinaciones del pensamiento en general, es decir las categorías, las determinaciones de la reflexión, como también el concepto formal y sus momentos, reciben en esto la posición de no ser en sí y por sí determinaciones finitas, sino de ser tales en el sentido de que constituyen un subjetivo frente a aquella vacía *calidad de cosa-en-sí.* El aceptar corno relación verdadera esta falta de verdad del conocer, constituye aquel error, que se ha convertido en la opinión general de los últimos tiempos.

Por vía de esta determinación del conocimiento finito aparece claro, inmediatamente, que es una contradicción, que se elimina a sí misma —la contradicción de una verdad, que al mismo tiempo no debe ser verdad —[el admitir] un conocimiento de lo que *existe* que al mismo tiempo no conoce la cosa-en-sí. Al derrumbarse esta contradicción, se derrumba también su contenido, esto es el conocer subjetivo junto con la cosa-en-sí, es decir se prueba que no es verdad. Pero el conocer tiene que resolver, por su propio camino, su limitación, y con ésta también su contradicción. La consideración, que formulamos al respecto, es una reflexión extrínseca; pero el mismo concepto, es fin para sí mismo, es el que, por ende, se cumple por medio de su realización, y precisamente en esta realización elimina su subjetividad y el ser-en-sí presupuesto. —Por consiguiente, tiene que ser considerado en él mismo, en su actividad positiva. Puesto que esta idea, como se demostró, es el impulso del concepto a realizarse *por sí mismo,* la actividad de este impulso consiste así en determinar el objeto, y, mediante este determinar, relacionarse en él de manera idéntica consigo mismo. El objeto es en general lo que puede determinarse en absoluto, y en la idea tiene este aspecto esencial, de no estar en sí y por sí frente al concepto. Por el hecho de que este conocer es todavía el conocimiento finito, no especulativo, la objetividad presupuesta no tiene todavía para él la forma de ser en ella misma absoluta y únicamente el concepto, y de no contener nada particular por sí, frente a él. Pero, por el hecho de que ella vale como un más allá existente-en-sí, tiene esencialmente la determinación de *ser determinable por medio del concepto,* pues la *idea* es el concepto existente por sí, y lo absolutamente infinito en sí, donde el objeto se halla eliminado *en-sí,* y el fin no es otro que el de eliminarlo *por sí.* Por consiguiente, el objeto se halla, sin duda, presupuesto por la idea del conocer, como objeto *existente en sí;* pero esencialmente en la relación siguiente: que la *idea,* consciente de sí misma y de la nulidad de esta oposición, logra la realización de su propio concepto en el objeto.

En el silogismo, por cuyo medio la idea subjetiva se concluye ahora con la objetividad, la *primera premisa* es la misma forma del inmediato apoderarse *y* relacionarse del concepto con el objeto, que vimos en la relación teleológica. La actividad determinante del concepto sobre el objeto, es una *comunicación* inmediata y una no obstaculizada *expansión* suya sobre él. El concepto, en esto, permanece en la pura identidad consigo mismo; pero esta su inmediata reflexión en sí tiene también la determinación de la inmediación objetiva; lo que *para él* es su propia determinación, es a la vez un *ser,* pues es la *primera* negación de la presuposición. La determinación puesta vale, por ende, también como una presuposición solamente *hallada,* corno un *recoger* un *dato,* donde la actividad del concepto consistiría más bien sólo en el ser negativo frente a sí mismo, en el retirarse de lo que está presente y convertirse en pasivo frente a él, a fin de que éste pudiera *mostrarse,* no corno determinado por el sujeto, sino tal como está en sí mismo.

Por consiguiente este conocer no aparece, en esta premisa, ni siquiera como una *aplicación* de las determinaciones lógicas, sino como un recibirlas y

recogerlas corno algo hallado ya listo; y su actividad aparece como limitada sólo a alejar del objeto un obstáculo subjetivo, a remover del mismo una cáscara externa. Este conocer es el conocer *analítico.*

a) El conocer analítico.

A veces se afirma que la diferencia entre el conocer analítico y el sintético consiste en lo siguiente: que el conocimiento analítico procede de lo conocido a lo desconocido, mientras que el conocimiento sintético va de lo desconocido a lo conocido. Si, empero, se considera más detenidamente esta diferencia, será difícil hallar en ella un pensamiento determinado, y mucho menos un concepto. Puede decirse que el conocer empieza en general con la falta de conocimiento, pues lo que ya se conoce, no se aprende a conocerlo. Viceversa el conocer empieza también con lo conocido; ésta es una proposición tautológica; —aquello, con que empieza el conocer, lo que por Io tanto en realidad conoce, es, precisamente por eso, algo conocido; lo que todavía no ha sido conocido y tiene que ser conocido más adelante, es todavía algo desconocido. Por lo tanto hay que decir que el conocer, una vez que ha empezado, procede siempre desde lo conocido hacia lo desconocido.

Lo que distingue el conocer analítico se ha determinado ya en el sentido de que a él, como a la primera premisa de todo el silogismo, no le compete todavía la mediación, sino que es la comunicación inmediata del concepto, que todavía no contiene el ser-otro, aquélla donde la actividad se despoja de su negatividad. Sin embargo, aquella inmediación de la relación es por eso mismo una mediación, porque es la relación negativa del concepto con el objeto, que, empero, se anula a sí misma, y precisamente por eso se convierte en simple e idéntica. Esta reflexión en sí es sólo algo subjetivo, porque en su mediación la diferencia se halla todavía sólo como diferencia *presupuesta, existente en sí,* como diversidad del objeto en sí. La determinación, que, por ende, se realiza por medio de esta relación, es la forma de una simple *identidad,* la forma de la *universalidad abstracta.* El conocer analítico tiene, por ende, en general, esta identidad como su principio, y el traspaso al otro, la vinculación con otros diferentes, están excluídos de él mismo y de su actividad.

Considerando ahora más de cerca el conocer analítico, se empieza en él a partir de un objeto *presupuesto,* y por lo tanto individual, *concreto,* sea que se trate de un objeto ya *listo* para la representación, sea que se trate de un *problema,* es decir, dado tan sólo en sus circunstancias y condiciones, pero no puesto todavía en evidencia por sí, y expuesto en una simple independencia. El análisis de este objeto no puede ahora consistir simplemente en que se le *resuelva* en las particulares *representaciones* que pueda contener: tal resolución y el recoger estas representaciones es un asunto que no pertenece al conocer, sino que se referiría sólo al tener más *noticias* acerca de él, una determinación interior a la esfera de la representación. El análisis, al tener el concepto como fundamento,

tiene esencialmente como sus productos las determinaciones del concepto mismo, y precisamente como determinaciones tales, que están *contenidas de inmediato* en el objeto. Ha resultado ya de la naturaleza de la idea del conocer que la actividad del concepto subjetivo, por un lado tiene que considerarse sólo como un *desarrollo* de lo que *ya se halla en el objeto,* porque el objeto no es él mismo otra cosa que la totalidad del concepto. Es un punto de vista tan unilateral el presentar el análisis tal como si en el objeto no hubiera nada más que lo que se *pone* en él, como es unilateral el opinar que las determinaciones que resultan sean *solamente extraídas* del objeto. Sabido es que la primera representación la expresa el idealismo subjetivo, que en el análisis considera la actividad del conocer sólo como un *poner* unilateral, allende el cual queda oculta la *cosa en sí;* la otra representación pertenece al llamado realismo, que comprende el concepto subjetivo como una vacía identidad, que *acoge en sí, desde el exterior,* las determinaciones del pensamiento. —Pero como se ha mostrado que el conocer analítico, que es la transformación de la materia dada en determinaciones lógicas, es las dos cosas en una, es decir, un *poner* que se determina igualmente de inmediato como un *presuponer,* así el elemento lógico, a causa de este último, puede aparecer como algo *ya preexistente* en el objeto, de la misma manera que, a causa del primero, puede aparecer como un *producto* de una actividad puramente subjetiva. Pero los dos momentos no pueden separarse; el elemento lógico, en su forma abstracta en que el análisis lo pone de relieve, está en todo caso presente sólo en el conocer, así como viceversa no es sólo algo *puesto,* sino algo *existente en sí.*

Ahora bien, puesto que el conocer analítico constituye la mencionada transformación, no pasa a través de ningún otro *término intermedio,* sino que la determinación es por eso *inmediata,* y tiene precisamente este sentido, de pertenecer propiamente y en sí al objeto, y, por ende, de ser acogida por éste sin mediación subjetiva. —Pero el conocer tiene que ser, además, también un *proceder,* un *desarrollo de diferencias.* Sin embargo, como, según la determinación que tiene aquí, carece de concepto y de dialéctica, tiene sólo una *diferencia dada,* y su progresar se verifica únicamente en las determinaciones de la *materia.* Parece tener un *inmanente* progresar sólo por cuanto las determinaciones del pensamiento deducidas pueden ser analizadas de nuevo, por cuanto son algo concreto; el supremo y último grado de este analizar es la esencia abstracta suprema, o sea la identidad abstracta subjetiva —y la diversidad que está frente a ella. Sin embargo, este progresar no es otra cosa, que la mera repetición de aquella operación originaria del análisis, es decir, el determinar de nuevo como un *concreto,* lo que había ya sido recogido en la forma abstracta del concepto, y después de esto su análisis; después, de nuevo, una determinación de lo abstracto que resulta de este análisis, como un concreto, y así sucesivamente. —Las determinaciones del pensamiento, empero, parecen contener también en sí mismas un traspaso. Si el objeto ha sido determinado como un *todo,* entonces, se procede, por cierto, de esto a la *otra* determinación, la *de la parte;* de la determinación de la *causa*, se procede a la determinación del *efecto*, etc. Pero esto

aquí no es un progresar, por cuanto el todo y las partes, la causa y el efecto, son *relaciones*, y, precisamente son, para este conocer formal, relaciones tan preexistentes, que una determinación es *hallada* esencialmente vinculada con la otra ya desde antes. El objeto, que ha sido determinado como *causa* o como *parte,* está ya determinado, con eso, por la relación *entera,* es decir, por ambos lados de ésta. Aunque sea ya *en sí* algo sintético, sin embargo esta conexión, para el conocer analítico, es sólo algo *dado,* tanto corno cualquier otra conexión de su materia, y, por consiguiente, no pertenece a la tarea especial de ese conocer. Es indiferente aquí que esta conexión esté determinada como un *a priori* o como un *a posteriori,* desde que se la considera como algo *hallado preexistente,* o, según se ha afirmado también, como un *hecho* de conciencia, ya que, por ejemplo, con la determinación *"todo",* está vinculada la determinación *"parte",* etc. Aunque *Kant* hizo la profunda observación de los principios *sintéticos a priori,* y reconoció como raíz de ellos la unidad de la autoconciencia, es decir, la identidad del concepto consigo mismo, sin embargo, toma *de la lógica formal, como dados,* la conexión *determinada,* los conceptos de relación y los principios sintéticos mismos. La deducción de aquéllos, tenía que haber sido la exposición del traspaso de aquella simple unidad de la autoconciencia a estas determinaciones y diferencias suyas; pero Kant se ha ahorrado el proporcionarnos la demostración de este progresar verdaderamente sintético, es decir, del concepto que se produce a sí mismo.

Es cosa conocida que la *aritmética* y las *ciencias* más generales *de la magnitud discontinua* son llamadas, preferentemente, ciencia analítica y análisis. Su manera de conocer, es, en efecto, analítica en la forma más inmanente, y hay que examinar en breve sobre qué se funda esto. —El restante conocer analítico empieza a partir de una materia concreta, que tiene en sí una multiplicidad accidental; cualquier diferencia del contenido *y* el progresar hacia un contenido ulterior dependen de aquélla. Viceversa, la materia aritmética y algebraica es ya algo que se ha puesto del todo abstracto e indeterminado, donde toda característica de la relación está destruida y a la cual por tanto ahora queda extrínseca toda determinación y vinculación. Tal es el principio de la magnitud discontinua, lo *uno.* Este átomo carente de relación puede ser aumentado hasta formar una *multitud* y puede ser determinado y reunido de modo extrínseco hasta formar un monto; este aumentar y limitar son un vacío progresar y determinar, que queda detenido en el mismo principio de lo uno abstracto. La manera en que los *números* tienen después que ser reunidos y separados, depende sólo del modo en que los pone quien los quiere conocer. La *magnitud* es en general la categoría, dentro de la cual se efectúan estas determinaciones —lo cual es la determinación que se ha puesto *indiferente,* así que el objeto no tiene una determinación que le sea inmanente, y que, por lo tanto, sea *dada* para el conocer. Por cuanto el conocer primeramente se ha dado una diversidad accidental de números, éstos constituyen ahora la materia para una ulterior elaboración y para múltiples relaciones ulteriores. Tales relaciones, su invención y elaboración no parecen ser por cierto nada inmanente para el conocer analítico, sino algo accidental y dado;

y así también estas relaciones y las operaciones que se refieren a ellas, están expuestas habitualmente *una después de la otra,* como *diferentes,* sin ninguna observación acerca de una conexión interna. Sin embargo, es fácil reconocer un principio conductor, y por cierto que éste consiste en la inmanencia de la identidad analítica que en lo diferente aparece como *igualdad;* el progreso es la reducción de lo desigual a una igualdad siempre mayor. Para dar un ejemplo referente a los primeros elementos, vemos que la adición es la recolección del todo accidental de números *desiguales;* en cambio, la multiplicación es la recolección de números *iguales,* a la que sigue también la relación de la *igualdad del monto* y de la *unidad,* y se presenta así la relación de las potencias.

Ahora, dado que la determinación del objeto y de las relaciones es una determinación *puesta,* la ulterior operación que se efectúa con ellas es también del todo analítica, y la ciencia analítica, por ende, no tiene tanto *teoremas,* como *problemas.* El teorema analítico contiene el problema ya por sí mismo como resuelto, y la diferencia totalmente exterior, que compete a los dos términos que él pone como iguales, es tan inesencial, que un tal teorema aparecería como una trivial identidad. Sin duda que *Kant* ha declarado que la proposición *5+7 —12* es una proposición *sintética,* porque la misma cosa está expuesta de un lado en la forma de una multitud, es decir, de *5* y de 7, y del otro lado en la forma de uno, esto es de 12. Sin embargo, si lo analítico no tiene que significar lo idéntico y tautológico, totalmente abstracto: 12 = 12, y si tiene que existir en él un progresar en general, entonces tiene que haber una cierta diferencia, y una diferencia tal, que no se fundamente en ninguna cualidad, ninguna determinación de la reflexión, y aun menos del concepto. *5 + 7* y 12 son en absoluto el mismo contenido; en un lado está expresada también la *exigencia* de que 5 y 7 sean comprendidos en una *única* expresión, es decir, que, como cinco es algo contado juntamente, donde la interrupción fue del todo arbitraria y donde se habría podido igualmente bien seguir contando, ahora de la misma manera se siga contando, con la determinación de que los unos que tienen que ser añadidos, sean siete. El 12 es así un resultado de *5* y 7 y de una operación, que, puesta ya según su naturaleza, es un actuar del todo extrínseco, carente de pensamiento, de modo que, por consiguiente, también una máquina puede efectuarlo. Aquí no existe en absoluto el traspaso a un otro; es un puro continuar, es decir, repetir la misma operación, por cuyo medio han surgido *5 y 7.*

La *demostración* de un tal teorema —en efecto, precisaría una demostración, si fuera una proposición sintética— no consistiría en otra cosa que en la operación de seguir contando hasta el límite de 7, empezando de 5, y en reconocer la coincidencia de este ya contado con lo que se llama 12, lo cual de nuevo no es otra cosa sino este mismo determinado seguir contando. En lugar de la forma del teorema, se elige, por esto, de inmediato la forma del *problema,* o sea de la *exigencia* de la operación, es decir, se elige la expresión de *un* miembro solamente de la ecuación, que tendría que constituir el teorema, y cuyo otro miembro tiene que ser hallado ahora. El problema encierra el contenido y asigna la operación determinada, que hay que emprender' con él. La operación no está

limitada por ninguna materia rígida, dotada de relaciones específicas, sino que es un actuar extrínseco, subjetivo, cuyas determinaciones están admitidas de modo indiferente en la materia en que se las ponen. Toda la diferencia, entre las condiciones puestas en el problema y el resultado que se tiene en la *solución*, consiste sólo en que en este resultado se ha efectuado *realmente* la unión o separación, de aquella manera determinada que estaba indicada en el problema.

Por consiguiente, es una armazón absolutamente superflua, esta de emplear aquí la forma del método geométrico, que se refiere a proposiciones sintéticas, y de hacer seguir al problema, además de la *solución*, también una *demostración*. Ésta no puede expresar otra cosa que la tautología de que la solución es correcta, pues se ha operado tal como estaba indicado. Si el problema consiste en que hay que sumar varios números, entonces la solución es que sean sumados; la demostración indica que la solución es correcta, porque estaba indicado sumar, y se ha sumado. Si el problema contiene determinaciones y operaciones más complicadas, como por ejemplo, multiplicar, acaso, números decimales, y la solución no indica otra cosa sino el procedimiento mecánico, entonces es cierto que una demostración será necesaria; pero no podrá ser otra cosa que el análisis de aquellas determinaciones y de la operación, de donde la solución surge por sí misma. Con esta separación entre la *solución*, como procedimiento mecánico, y la *demostración*, como llamado a volver a la naturaleza del objeto que hay que tratar y de la operación misma, se pierde precisamente la ventaja del problema analítico, es decir, que la *construcción* puede ser derivada directamente del problema y por consiguiente ser expuesta como *racional* en sí y por sí. En la otra manera se da a la construcción expresamente un defecto, que es propio del método sintético. —En el análisis superior, donde, con las proporciones potenciales, entran en juego relaciones de las magnitudes discontinuas, principalmente cualitativas y dependientes de determinaciones del concepto, los problemas y los teoremas contienen por cierto determinaciones sintéticas; ahí mismo hay que tomar como términos medios *otras* determinaciones y relaciones, que las que son *indicadas de inmediato* por el problema o el teorema. Además, también estas determinaciones subsidiarias tienen que ser de tal especie, que estén fundadas en la consideración y el desarrollo de un término del problema o del teorema; el aspecto sintético resulta sólo de qué el problema o el teorema no enuncia ya él mismo expresamente este término. —El problema, por ejemplo, de hallar la suma de las potencias de las raíces de una ecuación, se resuelve por medio de la consideración y después de la vinculación de las funciones, que son los coeficientes de la ecuación de las raíces. La determinación, tomada aquí como auxiliar, de las funciones de los coeficientes y su vinculación, no se halla ya expresada en el problema —además, el desarrollo mismo es totalmente analítico. Así, la solución de la ecuación:) $x^m = 0$, con la ayuda de los senos, y también la solución algebraica inmanente (que, como se sabe, ha sido hallada por *Gauss*, por medio de la consideración del *residuo* de x^{m-1}— 1, dividido por *m*, y de las llamadas raíces primitivas— que es una de las más importantes ampliaciones del análisis del tiempo moderno) es una solución sintética, pues las determinaciones

tomadas como auxiliares, los senos, o la consideración de los residuos, no son una determinación del problema mismo.

Ya se trató, más ampliamente en la *primera parte* de esta lógica, de la naturaleza del análisis, que considera las llamadas diferencias infinitas de las magnitudes variables, del cálculo diferencial e integral. Allí mismo se mostró que en este caso el fundamento consiste en una determinación cualitativa de las magnitudes, que puede comprenderse sólo mediante el concepto. El traspaso hacia aquella determinación, a partir de la magnitud como tal, no es más analítico; por consiguiente la matemática, hasta la fecha, no ha podido alcanzar a justificar por sí misma, es decir, de modo matemático, las operaciones, que se fundan sobre aquel traspaso, porque éste no es de naturaleza matemática. *Leibniz,* a quien se atribuye la gloria de haber reducido a un *cálculo* las operaciones relativas a las diferencias infinitas, efectuó, como ya se mencionó, el traspaso de una manera tal, que es la más insuficiente, y tan totalmente desprovista de concepto como antimatemática. Pero una vez presupuesto el traspaso —y en el estado actual de la ciencia éste no es más que una presuposición—, entonces el ulterior procedimiento no es, por cierto, otra cosa que una serie de operaciones comunes.

Ya se recordó, que el análisis se vuelve sintético, cuando alcanza a *determinaciones,* que ya no están puestas por los problemas mismos. Pero el traspaso general desde el conocer analítico al sintético, se halla en el necesario traspaso desde la forma de la inmediación a la mediación, desde la identidad abstracta a la diferencia. Lo analítico en su actividad, se detiene generalmente en las determinaciones por cuanto éstas se refieren a sí mismas: por su *determinación,* empero, ellas son también de naturaleza tal, que se *refieren a un otro.* Ya se recordó que, cuando el conocer analítico progresa también hacia relaciones, que no son una materia dada de modo extrínseco, sino determinaciones del pensamiento, sigue siendo sin embargo analítico, por cuanto por él también estas relaciones son relaciones *dadas.* Pero, por el hecho de que la identidad abstracta, la única que este conocer sabe como suya, es esencialmente *identidad de lo diferenciado,* tiene que ser la suya también como tal, y también la *conexión* tiene que convertirse, para el concepto subjetivo, en algo puesto por él e idéntico a él.

b) El conocer sintético.

El conocer analítico es la primera premisa de todo el silogismo, es la referencia *inmediata* del concepto al objeto: por consiguiente la *identidad* es la determinación que él reconoce como suya, y él es sólo el acto de *recoger* lo que *existe.* El conocer sintético procede hacia la *comprensión* de lo que *existe,* es decir, procede a captar la multiplicidad de las determinaciones en su unidad. Por

consiguiente es la segunda premisa del silogismo, donde lo *diferente* como tal se halla relacionado. Por lo tanto, su meta es la *necesidad* en general. —Los diferentes, que están vinculados, lo están en parte en una *relación;* en ésta se hallan también tanto relacionados entre ellos, como indiferentes e independientes recíprocamente; pero, en parte, están vinculados en el concepto; éste es su unidad simple, pero determinada. Ahora, puesto que el conocer sintético en primer lugar traspasa de la *identidad abstracta* a la *relación,* o sea del *ser* a la *reflexión,* no es la absoluta reflexión del concepto, la que el concepto conoce en su objeto. La realidad, que el concepto se da, es el grado ulterior, es decir, la identidad dada de los diferentes como tales, que, por ende, es al mismo tiempo aún una identidad *interna* y sólo una necesidad; no es la identidad subjetiva, que existe por sí, y por ende, no es todavía el concepto como tal. Por consiguiente el conocer sintético tiene, sí, las determinaciones del concepto como su contenido, y el objeto queda puesto en ellas; pero éstas están sólo en una *relación* entre ellas, o sea están en unidad *inmediata;* pero no en aquella unidad por cuyo medio el concepto existe como sujeto.

Esto constituye la finitud de este conocer; y como en él este lado real de la idea tiene todavía la identidad como interna, las determinaciones de ésta se hallan aún como *extrínsecas.* Puesto que esta identidad no está como subjetividad, falta todavía la *individualidad* al elemento que el concepto tiene como propio en su objeto; y por cierto que lo que corresponde al concepto en el objeto ya no es la forma abstracta, sino la forma *determinada* y por tanto lo *particular* del concepto; pero lo *individual* de él es todavía un contenido *dado.* Este conocer, por ende, transforma, sin duda, el mundo objetivo en conceptos; pero le da sólo la forma según las determinaciones del concepto, y tiene que *hallar* el objeto según su *individualidad,* según la determinación determinada; no es todavía él mismo el que determina. Del mismo modo halla proposiciones y leyes, y demuestra la *necesidad* de ellas; pero no corno una necesidad de la cosa en sí y por sí misma, es decir, extrayéndola del concepto, sino como una necesidad del conocer, que continúa en las determinaciones dadas, es decir, en las diferencias del fenómeno, y conoce *por si* la proposición como unidad y relación, o sea, partiendo del *fenómeno,* conoce su fundamento. Ahora hay que considerar los momentos más particulares del conocer sintético.

1. LA DEFINICIÓN.

Lo primero consiste en que la objetividad, todavía dada, queda transformada en la forma simple, como primera, y, por lo tanto, en la forma del *concepto.* Los momentos de este comprender, por ende, no son otros que los momentos del concepto: la *universalidad,* la *particularidad y* la *individualidad.* —El *individuo* es el objeto mismo, como *representación inmediata,* lo que tiene que ser definido. El aspecto universal del objeto individual se ha presentado, en la determinación del juicio objetivo o sea del juicio de necesidad, como el *género, y*

justamente como el género *próximo,* es decir, lo universal acompañado por esta determinación, que al mismo tiempo es un principio para la diferenciación de lo particular. Esta diferenciación el objeto la tiene en la *diferencia específica,* que lo convierte en esta especie determinada *y* fundamenta su disyunción con respecto a las otras especies.

La definición, al reducir de esta manera el objeto a su *concepto,* borra sus exterioridades, que son necesarias para su existencia; abstrae de lo que se añade al concepto en su realización, por cuyo medio este concepto primeramente se manifiesta en la idea y, en segundo lugar, en la existencia exterior. La *descripción* sirve para la *representación,* y acoge este ulterior contenido, que pertenece a la realidad. La definición, empero, reduce esta riqueza de las múltiples determinaciones de la existencia intuida a los momentos más pies; cuál es la forma de estos simples elementos, v cómo están determinados recíprocamente, todo esto se halla contenido en el concepto. Con esto el objeto, como ya se dijo, está concebido como un universal, que al mismo tiempo es esencialmente un determinado. El objeto mismo es el tercero, el individuo, en que el género y la particularización están puestos en uno, y es un *inmediato* que está puesto *fuera* del concepto, pues éste no es todavía el que se determina a sí mismo.

En aquellas determinaciones, es decir, en la diferencia formal de la definición, el concepto se halla a sí mismo, y tiene en ellas la realidad que le corresponde. Sin embargo, por el hecho de que la reflexión de los momentos del concepto en sí mismos, es decir, la individualidad, no está todavía contenida en esta realidad, y que así su objeto, por cuanto está en el conocimiento, no está todavía determinado como un subjetivo, resulta que el conocimiento es, al contrario, un subjetivo, y tiene un comienzo exterior, o bien, a causa de su comienzo exterior en el individuo es un subjetivo. El contenido del concepto, por consiguiente, es algo dado y accidental. El concepto concreto mismo resulta así doblemente accidental: por un lado, según su contenido en general, por el otro lado, según las determinaciones de contenido que hayan sido elegidas por el concepto entre las múltiples cualidades que el objeto tiene en la existencia exterior, y tengan que constituir los momentos de él. Este último respecto necesita de una ulterior consideración. En efecto, puesto que la individualidad, como el ser determinado en sí y por sí, se halla fuera de la peculiar determinación conceptual del conocimiento sintético, no existe ningún principio, que establezca cuáles aspectos del objeto tienen que considerarse como pertenecientes a su determinación conceptual, y cuáles como pertenecientes sólo a la realidad exterior. Esto constituye una dificultad en las definiciones, que no puede ser salvada por este conocimiento. Sin embargo, aquí hay que establecer una diferencia. —*En primer lugar:* la definición se halla con facilidad cuando se trata de los productos de la finalidad autoconsciente; en efecto el fin, a que ellos tienen que servir, es una determinación creada por la decisión subjetiva y que constituye la particularización esencial, la forma de lo existente, de la cual aquí sólo se trata. El resto de la naturaleza de su material, o sea sus otras propiedades exteriores, en la

medida en que corresponden al fin, están contenidas en su determinación; las otras son in esenciales para esto.

En segundo lugar: los objetos geométricos son determinaciones espaciales abstractas; la abstracción, que se halla corno su base, es decir, el llamado espacio absoluto, ha perdido todas las ulteriores determinaciones concretas, y ahora tiene sólo aquellas formas y configuraciones, que se ponen en él. Por consiguiente *éstas son* esencialmente sólo lo que *tienen que ser;* su determinación conceptual en general, y, con más exactitud, su diferencia específica, tiene en ellas su simple realidad no obstaculizada. Por lo tanto estas formas y configuraciones son la misma cosa que los productos de la finalidad extrínseca, tal corno coinciden en este respecto también con los objetos aritméticos, donde igualmente se halla en la base sólo la determinación que ha sido puesta en ellos. —Sin duda que el espacio tiene también otras determinaciones, es decir, la triplicidad de sus dimensiones, su continuidad y divisibilidad, que no han sido solamente puestas en él por la determinación extrínseca. Estas determinaciones, empero, pertenecen al material que se está considerando, y son presuposiciones inmediatas. Solamente la vinculación y el enlace de aquellas determinaciones subjetivas con esta peculiar naturaleza de su terreno, en que ellas han sido llevadas, produce relaciones sintéticas y leyes. —En las determinaciones numéricas, puesto que ellas tienen por base el simple principio de lo *uno,* la vinculación y la ulterior determinación es absolutamente sólo algo puesto; al contrario, las determinaciones en el espacio, que por sí es una continua *exterioridad recíproca,* llegan más lejos, y tienen una realidad diferente del concepto de ellas, que, empero, ya no pertenece a la definición inmediata.

Pero, *en tercer lugar,* el asunto toma otro aspecto, en lo que se refiere a las definiciones de objetos *concretos* tanto de la naturaleza como del espíritu. Tales objetos, en general, para la representación son *cosas provistas de muchas propiedades.* Aquí, ante todo, se trata de comprender cuál es su género próximo y, después, cuál es su diferencia específica. Por consiguiente, hay que determinar, cuál de las muchas propiedades compete al objeto como género, y cuál como especie; además, cuál, entre estas propiedades es la esencial; y a esta última investigación compete también el reconocer, en qué conexión se hallan estas propiedades entre ellas, y si una está ya puesta con la otra. Pero, para esto, no hay otro criterio sino la *existencia* misma. —La esencialidad de la propiedad para la definición en que la propiedad tiene que ser puesta como determinación simple, no desarrollada, es su universalidad. Ésta, empero, es la existencia, es la universalidad puramente empírica —universalidad en el tiempo, si la propiedad es durable, mientras las otras muestran ser perecederas en el permanecer del todo—, o bien una universalidad que surge de la comparación con otros todos concretos, y que, por lo tanto, no sobresale respecto a la comunidad. Si ahora la comparación evidencia el hábito total, tal como se presenta de modo empírico, como base común, entonces la reflexión tiene que resumirlo en una simple determinación del pensamiento, y tiene que comprender el simple carácter de esta totalidad. Pero la confirmación de que una determinación del pensamiento, o una

propiedad particular entre las inmediatas, constituye la esencia simple y determinada del objeto, puede consistir sólo en una *deducción* de tal determinación que proceda de la naturaleza concreta. Esto, empero, necesitaría un análisis, que transformara las naturalezas inmediatas en pensamientos, y redujera lo concreto de ellas a algo simple, un análisis que tendría que ser superior al análisis considerado, porque no tendría que ser abstractivo sino que debería conservar todavía, en lo universal, lo determinado de lo concreto, reunirlo y demostrar que depende de la simple determinación del pensamiento.

Las relaciones de las múltiples determinaciones de la existencia inmediata con el concepto simple, serían, empero, teoremas, que necesitarían de la demostración. Pero la definición, como el primer concepto, que todavía no está desarrollado, por cuanto tiene que comprender la simple determinación del objeto, y por cuanto este comprender tiene qué ser algo inmediato, no puede emplear en esto sino una de las llamadas propiedades *inmediatas* del objeto, es decir, una determinación de la existencia sensible o de la representación. La separación de esta propiedad realizada por medio de la abstracción, constituye entonces la simplicidad; y, respecto a la universalidad y la esencialidad, el concepto se remite a la universalidad empírica, a la persistencia bajo circunstancias modificadas, y a la reflexión, que busca la determinación del concepto en la existencia exterior y en la representación, es decir, allí, donde no puede encontrársela. Por consiguiente, el definir renuncia, también por sí mismo, a las verdaderas determinaciones del concepto, que serían esencialmente los principios de los objetos, y se conforma con *características*, es decir, determinaciones, en que la *esencialidad* es indiferente para el objeto mismo, y que más bien tienen sólo el fin de ser *contraseñas* para una reflexión extrínseca. —Una determinación así, particular, *extrínseca*, es demasiado inadecuada para la totalidad concreta y la naturaleza de su concepto, como para poderla elegir por sí misma y como para poder admitir que un todo concreto tenga en ella su verdadera expresión *y* determinación. —Según las observaciones de *Blumenbach*[1], por ejemplo, el lóbulo inferior de la oreja es algo de que carecen todos los otros animales, y que por ende, según la común manera de hablar acerca de las características comunes y diferenciales, podría con toda razón considerarse como el carácter distintivo en la definición del hombre físico. Pero, ¡cuán inapropiada se muestra de inmediato una determinación así, del todo extrínseca, frente a la representación del hábito total del hombre físico y a la exigencia de que la determinación conceptual tenga que ser algo esencial! Es algo del todo accidental, que las características aceptadas en la definición sean sólo puros recursos por el estilo, o que se acerquen más a la naturaleza de un principio. También por su exterioridad se ve que, en el conocimiento del concepto, no se ha empezado por ellas; más bien es un sentimiento indistinto, un sentido

---

[1] BLUMENBACH, JOH. FRIER., 1752-1840, profesor en Jena, que inició el camino hacia las investigaciones de anatomía comparada y fisiología.

indeterminado, pero más profundo, un presentimiento de lo esencial, que ha precedido al descubrimiento de los géneros en la naturaleza y en el espíritu, y sólo después se ha buscado, para el intelecto, una exterioridad determinada. —El concepto, por cuanto, en su existencia, ha ingresado en la exterioridad, se ha desplegado en sus diferencias, y no puede estar vinculado puramente a una de estas características aislada [de las demás]. Las propiedades, al ser exterioridad de la cosa, son ellas mismas extrínsecas a sí mismas. En la esfera del fenómeno ya se mostró, con respecto a la cosa provista de muchas propiedades, que precisamente por esto tales propiedades hasta llegan a convertirse esencialmente en materias independientes. El espíritu, considerado desde el mismo punto de vista del fenómeno, se convierte en un agregado de muchas potencias independientes. La propiedad o potencia singular, considerada desde este punto de vista, donde está aún puesta como indiferente respecto a las otras, cesa de ser un principio que caracteriza, y con esto desaparece en general la determinación como determinación del concepto.

En las cosas concretas se presenta además, al lado de la diversidad de las propiedades entre ellas, la diferencia entre el *concepto* y su *realización*. El concepto en la naturaleza y en el espíritu tiene una representación externa, donde su determinación se muestra como una dependencia de lo extrínseco, como caducidad y desproporción. Por consiguiente, cualquier real se muestra, por cierto, en sí tal como *debe* ser; pero, según el juicio conceptual negativo, puede mostrarse también de manera tal que su realidad corresponda sólo de modo incompleto a este concepto, es decir, de tal manera que esa realidad sea *mala* [falsa]. Ahora bien, puesto que la definición tiene que, exponer en una propiedad inmediata la determinación del concepto, no hay ninguna propiedad, contra la cual no pueda hacerse una objeción, en el sentido de que todo el hábito permite, sin duda, el reconocer todo el concreto que tiene que ser definido, pero la propiedad, que ha sido tomada corno el carácter de aquél, se muestra desprovista de madurez o mal desarrollada. En una planta que creció mal, en un género animal degenerado, en un hombre despreciable, en un mal Estado, hay lados de la existencia que son defectuosos o del todo obliterados, y que, en cambio, para la definición, podían ser tomados como el elemento que diferencia y como la determinación esencial en la existencia de un tal sujeto concreto. Una planta mal crecida, un animal mal desarrollado, etc. siguen siendo sin embargo, todavía una planta, un animal, etc.

Si, por lo tanto, también lo malo tiene que ser admitido en la definición, entonces a la búsqueda empírica se le escapan todas las propiedades, que quería considerar como esenciales, debido a las instancias de monstruos, que carecen de ellas; por ejemplo, la esencialidad del cerebro, para el hombre físico, debido a la existencia de los acéfalos, la esencialidad de la protección de la vida y de la propiedad para el Estado, debido a la instancia de Estados despóticos y de gobiernos tiránicos. —Si, en contra de la instancia se afirma el concepto, y, midiéndola con éste, se afirma que ella es un mal ejemplar, entonces el concepto no tiene más su confirmación en el fenómeno. Sin embargo, la independencia del

concepto está en contraste con el sentido de la definición, que tendría que ser el concepto *inmediato,* y que, por ende, tiene que aceptar sus determinaciones para los objetos sólo de la inmediación de la existencia, y puede justificarse sólo mediante lo que se halla como preexistente. —Si su contenido, *en sí y por sí,* es verdad o accidentalidad, es cuestión que queda fuera de su esfera; pero la verdad formal, la coincidencia del concepto puesto de modo subjetivo en la definición, con un objeto real existente fuera del concepto, no puede ser extraída de este objeto, porque el objeto individual puede también ser malo (anormal).

El contenido de la definición, en general, está tomado de la existencia inmediata, y, precisamente porque es inmediato, no tiene justificación; la pregunta acerca de su necesidad está descartada desde el origen; con el hecho de que la definición expresa el concepto como algo puramente inmediato, se renuncia a concebir el concepto mismo. Por consiguiente la definición no representa otra cosa, que la determinación formal del concepto en un contenido dado, sin la reflexión del concepto en sí mismo, es decir, *sin su ser-por-sí.*

Sin embargo, la inmediación, en general, surge sólo de la mediación; por consiguiente debe traspasar a ésta. O también, la determinación de contenido que la definición contiene, por el hecho de que es una determinación, no es sólo un inmediato, sino algo mediado por su otro; la definición, puede, por ende, comprender su objeto sólo por medio de la determinación opuesta, y, por consiguiente, tiene que traspasar a la *división.*

2. LA DIVISIÓN.

Lo universal tiene que *particularizarse;* por lo tanto en lo universal se halla la necesidad de la división. Pero, puesto que la definición empieza ya ella misma con lo particular, su necesidad de traspasar a la división, se halla en lo particular, que, de por sí, indica hacia un otro particular. Viceversa lo particular se separa de lo universal precisamente por cuanto la determinación queda establecida en la necesidad de su diferencia con respecto a la determinación opuesta. Lo universal, por lo tanto, está *presupuesto* por la división. Por lo tanto el camino es el siguiente: el contenido individual de la definición se eleva, mediante la particularidad, hacia el extremo de la universalidad; pero ésta ahora tiene que ser aceptada como la base objetiva, y a partir de ella la división se presenta como disyunción de lo universal, considerado corno el primero.

Con eso se ha efectuado un traspaso, que, por realizarse desde lo universal hacia lo particular, está determinado por la forma del concepto. La definición por sí, es algo singular; una multiplicidad de definiciones pertenece a la multiplicidad de los objetos. El progresar, perteneciente al concepto, desde lo universal hacia lo particular, constituye la base y posibilidad de una *ciencia sintética,* de un *sistema* y de un *conocimiento sistemático.*

El primer requisito para esto consiste, como se mostró, en que se empiece con el objeto en la forma de un *universal.* Si en la realidad, ya de la naturaleza ya del espíritu, la individualidad concreta está otorgada al conocimiento subjetivo natural como lo primero, al contrario en el conocer, que es por lo menos un concebir, al tener como base la forma del concepto, lo primero tiene que ser lo *simple,* lo *separado* de lo concreto, porque sólo en esta forma el objeto tiene la forma de lo universal que se refiere a sí mismo y de lo que, según el concepto, es inmediato.

En contra de este procedimiento en el terreno científico, puede opinarse acaso que, siendo el intuir más fácil que el conocer, también lo que puede intuirse, es decir, la realidad concreta, tendría que considerarse como comienzo de la ciencia; y se podría opinar que este camino es más *conforme a la naturaleza,* que el que empieza por el objeto en su abstracción y a partir de éste procede en sentido contrario, a su particularización y a la individualización concreta. —Sin embargo, puesto que se trata de *conocer,* la comparación con la *intuición* ya está apartada y abandonada, y sólo puede ser cuestión de saber cuál cosa *dentro del conocimiento* tiene que ser instituída como lo primero y cuál como la consecuencia; no se exige más un camino *según la naturaleza,* sino *según el conocimiento.* —Si se pide sólo *facilidad,* entonces es claro por sí mismo, que para el conocimiento' resulta más fácil comprender la determinación abstracta y simple del pensamiento que lo concreto, que es una múltiple conexión de tales determinaciones del pensamiento y de sus relaciones; y, de esta manera, tiene que ser comprendido lo concreto, y no como se halla en la intuición. En sí y por sí, *lo universal* es el primer momento conceptual, porque es lo *simple,* y lo particular es sólo el momento siguiente, porque es lo mediado; y viceversa lo *simple* es lo más universal; y lo concreto, por ser lo diferenciado en sí, q por eso lo mediado, es lo que presupone ya un traspaso a partir de un primero. Esta observación no concierne sólo al orden del procedimiento en las formas determinadas de las definiciones, divisiones y proposiciones, sino también al orden del conocer en general y en el simple respecto de la diferencia entre abstracto y concreto en general. —Por consiguiente, también, por ejemplo, en el *aprender a. leer* racionalmente no se empieza con leer palabras enteras, o aun sílabas, sino con los *elementos* de las palabras y sílabas, y con los signos de los tonos *abstractos;* en la escritura con letras está ya efectuado el análisis de la palabra concreta en sus tonos abstractos y en los signos de ellos; precisamente por eso el aprender a leer se convierte en un primer quehacer con objetos abstractos. En la *geometría,* no se empieza por una figura espacial concreta, sino por el punto y la línea, y se prosigue con las figuras planas, y entre éstas no se trata de los polígonos, sino del triángulo, y entre las líneas curvas, del círculo. En la *física,* hay que liberar las propiedades naturales o materias particulares de los múltiples enredos, en que se hallan en la realidad concreta, y presentarlas en sus condiciones simples, necesarias; también éstas, como las figuras espaciales, son algo que puede intuirse; pero su intuición tiene que ser preparada de manera tal, que ante todo aparezcan y sean mantenidas libres respecto a toda modificación debida a circunstancias extrínsecas a su

propia determinación. El magnetismo, la electricidad, las especies de gas, etc. son objetos tales, que su conocimiento consigue su determinación sólo cuando ellos son comprendidos como extraídos de los estados concretos, con que aparecen en la realidad. El experimento los presenta, por cierto, para la intuición en un caso concreto; pero, por una parte, para ser científico, tiene que tomar sólo las condiciones necesarias para este fin; por otra parte tiene que multiplicarse, a fin de mostrar como inesencial lo concreto inseparable de estas condiciones, haciendo que los objetos aparezcan en otra forma concreta, y después en otra, de manera que, para el conocimiento, quede sólo su forma abstracta. —Para citar un ejemplo más, podría parecer natural y cuerdo el considerar el *color* ante todo en el fenómeno concreto del sentido subjetivo animal, y después fuera del sujeto, como un fenómeno suspendido en el aire, a modo de espectro, y en fin en la realidad externa, como fijado en los objetos. Sin embargo, para el conocimiento, la forma universal, y por lo tanto verdaderamente primera entre las que nombramos, es la del medio, es decir, la manera en que el color está entre la subjetividad y la objetividad, como el conocido espectro, sin tener todavía enredos con las condiciones subjetivas y objetivas. Estas últimas son, en primer lugar, solamente perturbadoras para la pura contemplación de la naturaleza de este objeto, porque se comportan como causas actuantes, y, por consiguiente, dejan en la indecisión acerca de si las variaciones determinadas, los traspasos y las relaciones del color están fundados en la propia naturaleza específica de éste o más bien tienen que ser atribuidos a la naturaleza mórbida específica de aquellas circunstancias, a las particulares afecciones y operaciones, sanas o mórbidas, de los órganos del sujeto, o aun a las fuerzas químicas, vegetales o animales de los objetos. Muchos otros ejemplos podrían citarse, tomándolos del conocimiento de la naturaleza orgánica y del mundo espiritual; por todos lados lo abstracto tiene que constituir el comienzo y el elemento en donde y desde donde se van extendiendo las particularidades y las ricas configuraciones de lo concreto.

Ahora, en la división o en lo particular se presenta, sin duda, esencialmente la diferencia entre este particular y lo universal, pero este universal es ya él mismo un determinado, y así sólo un miembro de una división. Por consiguiente hay un universal superior a él: pero para éste existe de nuevo uno superior, y así en seguida, al infinito. Para el conocimiento considerado aquí, no hay ningún límite inmanente, pues este conocimiento parte de lo dado, y la forma de la universalidad abstracta es propia de su primero. Por lo tanto, cualquier objeto, que parezca tener una universalidad elemental, se convierte en objeto de una determinada ciencia y es un comienzo absoluto, puesto que con él, *se presupone* el conocimiento de su *representación* y se lo considera por sí, de tal modo que no necesitaninguna deducción. La definición lo acepta como un objeto inmediato.

El ulterior progreso, a partir de este objeto, es, en primer lugar, la *división*. Para este progreso se exigiría sólo un principio inmanente, es decir, un comienzo a partir de lo universal y del concepto. Pero el conocimiento considerado aquí carece de un comienzo tal, pues busca sólo la determinación formal del concepto, sin la reflexión de ella en sí, y por consiguiente toma de lo dado la determinación

del contenido. Para lo particular, que entra en la división, no hay ningún fundamento propio, ni respecto a lo que tiene que constituir el fundamento de la división, ni tampoco respecto a la relación determinada que los miembros de la disyunción deben tener entre ellos. Por consiguiente, bajo este respecto, la tarea del conocer puede consistir solamente, por una parte en disponer en orden lo particular hallado en la materia empírica, por otra parte también en hallar determinaciones universales de aquella materia, por medio de la comparación. Estas últimas valen después como principios de división, y pueden ser múltiples, así como también pueden realizarse múltiples divisiones según estos principios. La relación recíproca entre los miembros de una división, es decir, la relación entre las especies, tiene sólo la determinación general siguiente: que estas especies estén determinadas recíprocamente *de acuerdo con el principio de división admitido;* si su diversidad se fundara sobre otro respecto, entonces no estarían coordinadas entre ellas sobre la misma línea.

A falta del principio del ser determinado por sí mismo, las leyes para esta operación de dividir pueden consistir sólo en reglas formales, vacías, que no llevan a nada. —Así vemos constituido en regla el que la división tiene que *agotar* el concepto; pero, en realidad, cada miembro particular de la división tiene que agotar el *concepto.* Sin embargo, con eso se entiende que justamente la *determinación* del concepto es la que tiene que ser agotada; sólo que, en la multiplicidad empírica, carente de determinación en sí de las especies no se logra el agotamiento del concepto, sea que se hallen más o menos de esas especies. Si, por ejemplo, a las 67 especies de loros conocidas se les añaden una docena más que se descubran, esto es indiferente para el agotamiento del género. La exigencia del agotamiento puede significar sólo la proposición tautológica de que deben presentarse todas las especies *de modo completo.* —Al extenderse los conocimientos empíricos, puede muy bien acontecer que se hallen especies, que no se adaptan a la determinación aceptada por el género, pues éste se considera a menudo más en base a una oscura representación de todo el hábito, que según las características más o menos particulares, que deben servir expresamente para su determinación. —En este caso, el género tendría que ser modificado, y habría que justificar que otro número de especies tuvieran que ser consideradas como especies de un nuevo género; es decir, que el género se determinaría por medio de lo que se agrupa según un respecto cualquiera, que se quiere tomar como unidad. Este respecto mismo sería así el principio de la división. Viceversa, ateniéndose a la determinación tomada al comienzo como característica del género, se excluiría aquella materia que se quería añadir como especies a las especies ya consideradas. Este actuar sin concepto, que una vez asume una determinación como momento esencial del género, y de acuerdo con ella le subordina los particulares o los excluye, y otra vez empieza por lo particular y, al agregarlo, se deja guiar por otra determinación, da la impresión de un juego del albedrío, al que se deje decidir a cuál parte o a cuál aspecto de lo concreto quiera atenerse, y cómo quiera clasificar de acuerdo con él. —La naturaleza física presenta ya por sí una tal accidentalidad en los principios de la división. Por vía

de su realidad dependiente, exterior, se halla en una multiplicidad de conexiones dadas igualmente por ella; por consiguiente, se halla ya una cantidad de principios, a los que tiene que adaptarse, y debe, por lo tanto, seguir en una serie de sus formas un principio, pero en otras series otros principios; y además produce también seres mixtos intermedios, que van al mismo tiempo por distintos lados. Así se verifica que una serie de cosas naturales presenta características muy distintivas y esenciales, que en otras series se convierten en poco manifiestas y carentes de fin, y así se hace imposible atenerse a un principio de división de esta especie.

La *determinación* universal de las especies empíricas puede ser sólo que ellas son *diferentes* entre sí en general sin ser opuestas. La *disyunción* del *concepto* ha sido mostrada anteriormente en su determinación; si se toma la particularidad sin la unidad negativa del concepto, como una particularidad inmediata y dada, entonces la diferencia se detiene sólo en la forma reflexiva de la diversidad en general, ya considerada. La exterioridad, en que el concepto se halla con preferencia en la naturaleza, lleva consigo la total indiferencia de la diferencia; por consiguiente, a menudo la determinación para la división está tomada del número.

Como es accidental aquí lo particular frente a lo universal, y, por consiguiente, la división en general, así puede atribuirse a un *instinto* de la razón si se hallan en este conocer, principios de división y divisiones, que tanto como las propiedades sensibles lo conceden se muestran más adecuadas al concepto. Por ejemplo con respecto a los animales se emplean en los sistemas, como principio de división ampliamente comprensivo, los órganos con que toman los alimentos, dientes y garras, primeramente se los considera sólo como aspectos donde las características para el fin subjetivo del conocer se dejan evidenciar con más facilidad. En realidad, empero, en aquellos órganos no sólo se halla una diferenciación que compete a una reflexión extrínseca, sino que ellos son el punto vital de la individualidad animal, donde ésta se pone a sí misma como individualidad que se refiere a sí, apartándose del resto de la naturaleza extrínseca y separándose de la continuidad con otras individualidades. —En las *plantas* los órganos de la fecundación constituyen aquel punto supremo de la vida vegetal, por cuyo medio ésta tiende a traspasar a la diferenciación de los sexos, y con eso a la individualidad particular. El sistema, por ende, se ha dirigido con razón hacia este punto, a fin de encontrar un principio de división, que si bien no es del todo suficiente, es, empero, ampliamente aplicable, y ha puesto así como base una determinación, que no es sólo una determinación apta para ayudar a la reflexión extrínseca en la comparación, sino que es en sí y por sí la determinación suprema de que la planta es capaz.

3. EL TEOREMA.

1. El tercer grado de este conocer que progresa según las determinaciones conceptuales, es el traspaso de la particularidad a la individualidad; ésta constituye el contenido del *teorema.* Por lo tanto, lo que hay que considerar aquí, es la *determinación que se refiere a sí,* la diferencia del objeto en sí mismo, y la relación recíproca de las determinaciones diferenciadas. La definición contiene sólo *una única* determinación, la división contiene la determinación *frente a las otras;* en la individualización, el objeto se ha quebrado en sí mismo. Mientras que la definición se detiene en el concepto universal, al contrario en los teoremas el objeto se halla conocido en su realidad, en las condiciones y formas de su existencia real. Junto con la definición, el teorema, por ende, presenta la *idea,* que es la unidad del concepto y de la realidad. Pero, el conocer considerado aquí, que todavía está ocupado en la búsqueda, no alcanza a esta presentación de la idea, pues en él la realidad no surge del concepto, y, por ende, su dependencia de aquél y con eso la unidad misma, no han sido todavía reconocidas.

Ahora, según la determinación dada, el teorema es lo propiamente *sintético* de, un objeto, por cuanto las relaciones entre sus determinaciones son *necesarias,* es decir, están fundadas en la *identidad interior* del concepto. En la definición y la división, lo sintético es una vinculación tomada del exterior; lo que se ha hallado preexistente es llevado hasta la forma del concepto, pero, como hallado preexistente, todo el contenido es sólo *mostrado;* el teorema, en cambio, tiene que ser *demostrado.* Como este conocer *no deduce* el contenido de sus definiciones y de las determinaciones de la división, parecería que pudiese ahorrarse también la demostración de aquellas relaciones, que son expresadas por los teoremas, y conformarse, también en este respecto, con la percepción. Sin embargo, lo que distingue el conocer con respecto a la pura percepción y a la representación, es en general la *forma del concepto,* de la cual éste hace participar al contenido; esto se efectúa en la definición y la división. Pero, como el contenido del teorema deriva del momento conceptual de la *individualidad,* consiste en determinaciones de la realidad, que ya no tienen tan sólo las simples e inmediatas determinaciones conceptuales como sus relaciones; en la individualidad el concepto ha traspasado al *ser-otro,* es decir, a la realidad, por cuyo medio se convierte en idea. La síntesis, que está contenida en el teorema, ya no tiene por ende la forma del concepto como su justificación; es una conexión como de *diferentes.* Por consiguiente, la unidad, que de este modo no está todavía puesta, tiene aún que ser evidenciada; así la demostración se torna necesaria aquí para este mismo conocer.

En primer lugar se presenta ahora aquí la dificultad de *distinguir* de modo determinado, cuáles de las *determinaciones del objeto* pueden ser admitidas *en las definiciones* o tienen en cambio que remitirse a los *teoremas.* Con respecto a esto no puede haber ningún principio; puede parecer que un principio semejante se halle en lo siguiente: que lo que compete de inmediato a un objeto pertenezca a

la definición; pero que lo demás, en cuanto mediado, tenga que ser presentado en su mediación. Sin embargo, el contenido de la definición, en general, es un contenido determinado y por eso es él mismo esencialmente un contenido mediado; tiene sólo una inmediación *subjetiva,* es decir, que el sujeto comienza de modo arbitrario, y hace valer un objeto como presuposición. Ahora, puesto que éste tiene que ser en general un objeto concreto en sí, y tiene que ser también dividido, resulta así una cantidad de determinaciones, que, según su naturaleza, son mediadas, y se toman como inmediatas e indemostradas no por un principio, sino solamente según una determinación subjetiva. —También en *Euclides,* que todos, con razón, reconocen como el maestro de esta forma sintética del conocer, se halla, bajo el nombre de *axioma,* una *presuposición* acerca de las líneas *paralelas,* que, se considera, necesita una demostración, y cuyo defecto se ha intentado eliminar de diferentes maneras. En varios otros teoremas se ha creído descubrir presuposiciones, que no habrían debido ser aceptadas de modo inmediato, sino que habrían debido demostrarse. Por lo que se refiere a aquel axioma sobre las líneas paralelas, se puede observar, que propiamente en esto hay que reconocer el buen sentido de Euclides, que ha apreciado correctamente el elemento así como la naturaleza de su ciencia. La demostración de aquel axioma habría debido deducirse del *concepto* de las líneas paralelas; pero tal forma de demostración pertenece tan poco a la ciencia de Euclides como la deducción de sus definiciones, de sus axiomas, y en general de su objeto, esto es, del espacio mismo y de sus inmediatas determinaciones, vale decir, de las dimensiones. Puesto que una deducción semejante puede ser extraída sólo a partir del concepto, pero que éste queda fuera del dominio propio de la ciencia euclideana, así para esta ciencia esos axiomas, definiciones, etcétera, son necesariamente *presuposiciones,* primeros relativos.

Los *axiomas,* para mencionarlos en esta oportunidad, pertenecen a la misma clase. Por costumbre, y sin razón, se los considera como primeros absolutos, corno si en sí y por sí no necesitaran ninguna demostración. Si esto fuera verdaderamente el caso, entonces los axiomas serían puras tautologías, pues sólo en la identidad abstracta no se verifica ninguna diversidad, y por lo tanto no se necesita ninguna mediación. Si, empero, los axiomas son algo más que tautologías, entonces son *proposiciones* procedentes de *alguna otra ciencia,* pues para aquella ciencia a la cual sirven como axiomas tienen que ser presuposiciones. Por consiguiente son propiamente *teoremas, y* en realidad en su mayoría proceden de la lógica. Los axiomas de la geometría son lemas semejantes, proposiciones lógicas, que por otro lado se acercan a las tautologías por cuanto conciernen sólo a magnitudes y, por ende, las diferencias cualitativas se han apagado en ellos; ya hablamos anteriormente del axioma principal, es decir, del silogismo puramente cuantitativo. —Por consiguiente, los axiomas, considerados en sí y por sí, necesitan una demostración tanto como las definiciones y divisiones, y si no se convierten en teoremas es sólo porque están como relativamente primeros, y se los asume, para un punto de vista dado, como presuposiciones.

Ahora, con respecto al *contenido de los teoremas,* hay que hacer con más exactitud la distinción siguiente: que, mientras este contenido consiste en una *relación entre determinaciones* de la realidad del concepto, estas relaciones pueden ser relaciones del objeto más o menos incompletas y particulares, o también una relación tal, que abarque *todo el contenido* de la realidad, y exprese la relación determinada de él. La *unidad de las determinaciones completas del contenido* es, empero, igual al *concepto.* Una proposición que contenga esta unidad es, por ende, de nuevo la definición; pero ésta no expresa sólo el concepto tomado de modo inmediato, sino el concepto desarrollado en sus diferencias determinadas y reales, o sea la completa existencia de él. Ambos juntos, por consiguiente, representan la *idea.*

Si se comparan más detenidamente los teoremas de una ciencia sintética, *y propiamente de la geometría,* resulta entonces evidente esta diferencia, que algunos de sus teoremas contienen sólo relaciones particulares del objeto, otros, en cambio, contienen relaciones de naturaleza tal, que en ellas está expresada la completa determinación del objeto. Es una manera de juzgar muy superficial, la que estima que todas las proposiciones tienen el mismo valor, porque en general cada una contiene una verdad, y en el procedimiento formal, en la conexión de las demostraciones, cada una es igualmente esencial. La diferencia, respecto al contenido de los teoremas, está vinculada de modo muy estricto con este procedimiento mismo; algunas ulteriores observaciones sobre este último servirán para aclarar mejor aquella diferencia, como también la naturaleza del conocer sintético. ~~Ante todo, en la geometría de Euclides (que, como representante del método sintético, del cual da el modelo más completo, tiene que servir de ejemplo), desde la antigüedad se ha celebrado el ordenamiento en la sucesión de los teoremas, por el cual, para cada teorema, aquellas proposiciones, que son necesarias para su construcción y demostración, siempre están ya demostradas como previas.~~ Esta circunstancia concierne a la consecuencia formal; por muy importante que sea ésta, concierne, sin embargo, más bien al ordenamiento exterior de la finalidad, y no tiene, por sí, ninguna relación con la diferencia esencial entre concepto e idea, diferencia donde se halla un principio superior de la necesidad del procedimiento. —Vale decir, las definiciones, con que se empieza, captan el objeto sensible, como dado inmediatamente, y lo determinan según su género próximo y su diferencia específica, que son igualmente las determinaciones simples, *inmediatas* del concepto, es decir, la universalidad y la particularidad, cuya relación no está desarrollada ulteriormente. Ahora, los teoremas iniciales no pueden, por sí mismos, atenerse a otra cosa sino a tales determinaciones inmediatas, como son las contenidas en las definiciones; de la misma manera su *dependencia* recíproca, al comienzo, puede concernir sólo este principio universal, es decir, que una está *determinada* en general por la otra. ~~Así las primeras proposiciones de Euclides sobre los triángulos conciernen sólo a la *congruencia*, es decir, *cuántos* elementos de un triángulo *tienen que ser determinados,* a fin de que también los *otros* elementos de un único y el mismo triángulo, o sea el triángulo total, estén *determinados en general*.~~ El hecho de que

se comparen *dos* triángulos entre ellos, y que la congruencia se halle puesta en su *cubrirse* recíprocamente, es un rodeo que el método necesita, pues tiene que emplear el dato sensible: "cubrir", en lugar [del dato] del *pensamiento: ser determinado.* Considerados en cambio por sí, aquellos teoremas contienen precisamente *dos* partes, de las que una puede ser considerada como el *concepto,* la otra como la *realidad,* es decir, como lo que completa el concepto, de manera que hace de él una realidad. El determinante completo, en efecto (por -541- ejemplo los dos lados y el ángulo limitado por ellos), es ya *para el intelecto* todo el triángulo; para la determinación completa del mismo no se necesita otra cosa; los restantes dos ángulos y el tercer lado son lo redundante de la realidad respecto a la determinación del concepto. Por consiguiente, _lo que aquellos teoremas hacen, consiste propiamente en esto: que el triángulo sensible, que necesita en todo caso tres lados y tres ángulos, está reducido a las condiciones más simples. La definición habría mencionado solamente las tres líneas en general, que incluyen la figura plana y forman un triángulo; sólo un teorema contiene primera y expresamente el *ser-determinado* de los ángulos mediante el ser-determinado de los lados, así como los otros teoremas contienen la dependencia de otros tres elementos con respecto a tres de esos elementos. —Pero la completa determinación de la magnitud del triángulo *en sí mismo,* según sus lados, está contenida en el *teorema de Pitágoras.* Sin embargo, éste es la *ecuación* de los lados del triángulo, pues los lados[2] antecedentes llevan sólo en general a una *determinación* recíproca de los elementos del triángulo, pero no a una *ecuación.* Por consiguiente, esta proposición es la completa *definición real* del triángulo, es decir, en primer lugar del triángulo rectángulo, que en sus diferencias es el más simple, y, por ende, el más regular. ~~Euclides~~ concluye con esta proposición su primer libro, pues en realidad esta proposición es una completa determinación conseguida. Así concluye también el segundo libro con la reducción del rectángulo a cuadrado, después de haber reducido a la uniformidad los triángulos afectados de mayor desigualdad, es decir, los triángulos que no son rectángulos; y efectúa esto mediante una ecuación entre lo igual a sí mismo (el cuadrado) y lo desigual en sí (el rectángulo). Así la hipotenusa que corresponde al ángulo recto, a lo igual a sí mismo, constituye, en el teorema pitagórico, un término de la ecuación, y el otro está constituído por lo que en si es desigual, es decir, los *dos* catetos. Aquella ecuación entre el cuadrado y el rectángulo forma la base de la *segunda definición* del círculo —que es otra vez el teorema pitagórico, solamente por que los catetos son considerados como magnitudes variables. La primera ecuación del círculo se halla precisamente en aquella relación de la determinación *sensible* con la *ecuación,* en que se hallan entre ellas, en general, las dos diferentes definiciones de las secciones cónicas.

---

[2] Me parece innecesario corregir aquí con el traductor italiano el texto alemán, que tiene *Seiten* (lados), con *Satze* (proposiciones o teoremas). En efecto los "lados antecedentes" significa: "los de que hablaban los teoremas antecedentes". [*N. del T.*]

Este procedimiento verdaderamente sintético es un traspaso desde lo *universal* a la *individualidad,* es decir, *a lo determinado en sí y por sí,* o sea a la unidad del objeto *en sí mismo,* por cuanto éste ha sido separado y diferenciado en sus determinaciones esenciales reales. Pero, en otras ciencias, el procedimiento habitual, absolutamente imperfecto, suele ser el siguiente: se empieza, sin duda, por un universal, pero su *individualización* y su ponerse concreto son solamente una *aplicación* de lo universal a una materia que entra en juego procediendo de cualquier otro lado; el verdadero elemento *individual* de la idea no es, de esta manera, sino una añadidura *empírica.*

Cualquiera sea el contenido, incompleto o completo, de que se halle constituído ahora el teorema, de todas maneras tiene que ser *demostrado.* El teorema es una relación de determinaciones reales, que no tienen la relación de las determinaciones conceptuales; cuando la tienen, como se puede evidenciar en las proposiciones llamadas *segundas definiciones,* o definiciones reales, entonces estas proposiciones son, precisamente debido a eso, por un lado definiciones; pero, consistiendo su contenido al mismo tiempo en relaciones de determinaciones reales, y no solamente en la relación de un universal con la simple determinación, ellas, en comparación con tal primera definición, tienen también necesidad y capacidad de demostración. Como determinaciones reales, tienen la forma de algo *que subsiste de modo indiferente* y que es *diferente;* por consiguiente, no son de inmediato uno; por eso hay que evidenciar su mediación. La unidad inmediata, en la primera definición, es aquélla, según la cual lo particular se halla en lo universal.

2. La *mediación,* que ahora tenemos que considerar más detenidamente aquí, puede ser simple o bien pasar a través de varias mediaciones. Los miembros que median están en conexión con el miembro que tiene que ser mediado; pero, dado que no es el concepto aquel en base al cual se reducen la mediación y el teorema en este conocer, al que, en general, queda extraño el traspaso a lo opuesto, en consecuencia, las determinaciones para mediar, deben tomarse de cualquier lado, sin el concepto de la conexión, como un material preexistente, que debe servir a la estructura de la demostración. Esta preparación es la *construcción.*

Entre las relaciones del contenido del teorema, que pueden ser muy variadas, deben ahora alegarse y representarse solamente las que sirven a la demostración. Este abastecimiento de material tiene su sentido sólo en la demostración; en sí mismo aparece como ciego y sin concepto. Más adelante, en la demostración, se reconocerá, sin duda, que fue apropiado, por ejemplo, tirar en la figura geométrica tales líneas más, como la construcción indica; pero, en esta misma construcción hay que obedecer ciegamente. Por consiguiente, por sí misma, esta operación carece de razón, pues el fin que la guía no ha sido todavía enunciado. —Es indiferente que se trate de un verdadero y propio teorema o de un problema, en cuya ventaja esa operación se emprende; así como aparece al comienzo, *antes* de la demostración, esta operación es algo que no está deducido de la determinación dada en el teorema o bien en el problema, y, por ende, es una

operación sin sentido para quien no conozca todavía el fin, y siempre es una operación dirigida sólo por un fin extrínseco.

Esto, que al comienzo es algo oculto, llega a manifestarse en la *demostración.* Ésta contiene, como ya se dijo, la mediación de lo que en el teorema está enunciado como vinculado; por medio de esta mediación esta vinculación *se evidencia,* sólo entonces, como *necesaria.* Tal como la construcción por sí está sin la subjetividad del concepto, así también la demostración es una operación subjetiva, sin objetividad. Vale decir, dado que, en realidad, las determinaciones del contenido del teorema no están puestas al mismo tiempo como determinaciones del concepto, sino como *partes* dadas, *indiferentes,* que están entre ellas en múltiples relaciones extrínsecas, así la necesidad resulta sólo en el concepto *formal, extrínseco.* La demostración no es una *generación* de la relación que constituye el contenido del teorema; la necesidad existe sólo para la inteligencia, y toda la demostración está al *servicio subjetivo del conocer.* Por lo tanto, en general, es una reflexión *extrínseca* que *va del exterior hacia el interior,* es decir, que parte de circunstancias exteriores para concluir acerca de la constitución interior de la relación. Las circunstancias, que la construcción ha expuesto, son la *consecuencia* de la naturaleza del objeto; aquí, viceversa, se convierten en el *fundamento, y* en las relaciones *mediadoras.* El término medio, el tercero, en que los elementos vinculados en el teorema se presentan en su unidad, y que es el que da su fuerza a la demostración, es, por ende, sólo un término tal, que en él esta conexión sólo *aparece y* queda *extrínseca.* Y puesto que la *consecuencia*, perseguida por esta demostración, es más bien la consecuencia contraria a la naturaleza de la cosa, lo que en esto se considera como *fundamento,* es un fundamento subjetivo, de donde la naturaleza de la cosa surge sólo para el conocer.

De lo dicho hasta ahora, resulta claro el límite necesario de este conocer, que muy a menudo ha sido desconocido. El más brillante ejemplo del método sintético es la ciencia *geométrica* —pero de modo impropio tal método ha sido aplicado también a otras ciencias, e incluso a la filosofía. La geometría es una ciencia de la *magnitud:* por consiguiente el silogizar *formal* le pertenece corno lo más apropiado; como en ella se considera sólo la determinación puramente cuantitativa y se hace abstracción de la cualitativa, ella puede mantenerse en el interior de la *identidad formal,* es decir, de la unidad carente de concepto, que es la *igualdad,* y que pertenece a la reflexión extrínseca que abstrae. Su objeto, vale decir, las determinaciones espaciales, son ya tales objetos abstractos, que han sido preparados a fin de tener una determinación totalmente finita y extrínseca. Esta ciencia, por su objeto abstracto, por un lado tiene el carácter sublime de que en estos espacios vacíos y silenciosos el color se ha apagado, y también las otras características sensibles han desaparecido, y que, además, queda acallado cualquier otro interés atinente más de cerca a la individualidad viviente. De otro lado, el objeto abstracto es todavía el espacio, un *sensible que no es sensible —la intuición* se halla elevada a su abstracción —el espacio es una *forma* de la intuición, pero es todavía intuición; —es algo sensible, es la *exterioridad*

recíproca de la sensibilidad misma, su pura vacuidad de concepto. —En los tiempos modernos se ha oído hablar bastante acerca de la excelencia de la geometría, por este lado; se ha declarado que el tener la intuición sensible como base, es su prerrogativa superior, y se ha creído que su alto grado de ciencia se fundaría precisamente sobre esto, y que sus demostraciones se fundarían sobre la intuición. Contra esta superficialidad, hay que hacer la observación superficial, que por medio de la intuición no se forma ninguna ciencia, sino que ésta se constituye sólo por medio del pensar. La intuibilidad, que la geometría posee aún, debido a su materia todavía sensible, le da sólo aquel lado de la evidencia, que lo *sensible* en general tiene para el espíritu carente de pensamiento. Por consiguiente, es de lamentar que se haya contado esta sensibilidad de su materia como una prerrogativa de la geometría, mientras que ella indica más bien el bajo nivel de su punto de vista. La geometría debe sólo al *carácter abstracto* de su objeto sensible, su capacidad para tener un carácter científico más alto, y [también] la ventaja que tiene sobre aquellas colecciones de conocimientos, que suelen igualmente llamarse ciencias, y tienen como contenido algo sensible, concreto, palpable, y sólo por el orden que intentan poner en él, muestran tener un lejano presentimiento y hacer alusión a las exigencias del concepto.

Solamente debido a que el espacio de la geometría es la abstracción y el vacío de la exterioridad recíproca, es posible que, en su indeterminación, las figuraciones sean dibujadas en él de manera tal que sus determinaciones permanezcan en firme reposo una fuera de la otra —y no tengan en sí ningún traspaso a lo opuesto. Por eso la ciencia de estas figuras es una simple ciencia de lo *finito,* que se halla comparada según la magnitud, y cuya unidad es la unidad extrínseca, es decir, la igualdad. Pero, por cuanto ahora, en este dibujo de figuras, se parte al mismo tiempo de diferentes lados y principios, y las diferentes figuras surgen por sí, se muestra en su comparación también la desigualdad *cualitativa,* y la *inconmensurabilidad.* La geometría se halla así arrastrada fuera de la *limitación,* donde procedía de modo tan regular y con tanta seguridad, hacia la *infinitud* —queda arrastrada hacia la ecuación de cosas tales que son diferentes en el aspecto cualitativo. Aquí se acaba su evidencia, por el lado según el cual la geometría tiene, en cambio, la firme limitación corno base, y no tiene que ver con el concepto y con su fenómeno, es decir, con aquel traspaso. La ciencia limitada ha alcanzado aquí su límite, pues la necesidad y la mediación de lo sintético no están más fundadas únicamente en la *identidad positiva,* sino en la *negativa.*

Si tanto la geometría como el álgebra, en sus objetos abstractos, puramente intelectuales, pronto se enfrentan con su límite, el método sintético se muestra desde el comienzo aún más insuficiente para *otras ciencias,* e insuficiente del todo para la filosofía. Por lo que se refiere a la definición y la división, ya se ha mostrado lo que se necesitaba; aquí habría que hablar todavía sólo de los teoremas y las demostraciones; pero, prescindiendo aún de la presuposición de la definición y la división, que ya exige y presupone la demostración, el defecto consiste además en la *posición* de éstas, con respecto a los teoremas. Esa *posición* es particularmente notable en las ciencias experimentales, como por ejemplo la

física, cuando éstas quieren darse la forma de ciencias sintéticas. El camino adoptado, entonces, es el siguiente: que las *determinaciones reflexivas* de particulares *fuerzas,* o de cualesquiera otras formas interiores y sustanciales, que surgen de la manera de analizar la experiencia, y pueden justificarse sólo como *resultados,* tienen que *ser puestas a la cabeza,* a fin de tener en ellas la *base* universal, que después será *aplicada al individuo* y evidenciada en él. Puesto que estas bases universales no tienen, por sí, ningún apoyo, hay que *aceptarlas* por el primer momento; pero, sólo en las *consecuencias* que se deducen, se observa que éstas constituyen el verdadero y propio *fundamento* de aquellas *bases.* La llamada *explicación y* la demostración de lo concreto presentada en teoremas muestran ser en parte una tautología, en parte un enredo de las verdaderas relaciones, en parte también muestran que este enredo sirvió para disimular la ilusión del conocer, que ha aceptado experiencias de un modo unilateral, sólo a fin de poder lograr sus simples definiciones y principios, y pone de lado la confutación que surge de la experiencia, emprendiéndola y haciéndola valer no en su totalidad concreta, sino como ejemplo, y precisamente por el lado favorable a las hipótesis y a la teoría. En esta subordinación de la experiencia concreta a las determinaciones presupuestas, la base de la teoría queda oscurecida, y mostrada sólo por el lado que es apropiado a la teoría; así como, en general, de este modo sigue siendo muy difícil considerar las percepciones concretas, por sí, sin prevención. Sólo si se invierte todo el procedimiento, el todo logra la relación correcta, donde es posible vislumbrar la conexión de principio y consecuencia y la exactitud de la transformación de la percepción en pensamiento. Una de las dificultades capitales en el estudio de tales ciencias, consiste, por ende, en *penetrar en el interior de ellas;* esta situación puede ocurrir sólo cuando *se admiten a ciegas* las presuposiciones, sin poder formarse un concepto de ellas, a menudo tampoco una representación determinada, sino, a lo sumo, una imagen confusa de la fantasía, que imprime previamente en la memoria las determinaciones de las fuerzas y materias admitidas, y de sus hipotéticas configuraciones, direcciones y rotaciones. Si se pretende conocer la necesidad y el concepto de las presuposiciones para admitirlas y considerarlas valederas, entonces no es posible progresar más allá del comienzo.

Ya tuvimos anteriormente la oportunidad de hablar acerca de la incongruencia de la aplicación del método sintético a la ciencia estrictamente analítica. *Wolff* extendió esta aplicación a todas las posibles especies de conocimientos, que trató de llevar hacia la filosofía y la matemática —conocimientos que son en parte de naturaleza totalmente analítica, en parte también de una especie accidental y puramente técnica. El contraste entre una tal materia, que puede ser entendida con facilidad, pero que por su naturaleza no es susceptible de un tratado riguroso y científico, y el rígido giro y el severo manto científico, ha mostrado por sí mismo

y ha desacreditado el desatino de tal aplicación[3]. Sin embargo, este abuso no logró disminuir la fe en la aptitud y esencialidad de este método, para conseguir una severidad científica en la *filosofía;* el ejemplo de *Spinoza,* en la exposición de su filosofía, ha sido considerado por mucho tiempo aún como un modelo. Pero, en realidad, *Kant* y *Jacobi* fueron los que echaron por la borda toda la manera de ser de la metafísica de antaño y, con ésta, su método. Kant ha mostrado a su manera, con respecto al contenido de aquella metafísica, que éste, rigurosamente demostrado, lleva a *antinomias,* cuya peculiar estructura ha sido mostrada en los lugares oportunos; pero no ha reflexionado sobre la naturaleza de esta demostración misma, que está vinculada con un contenido limitado; sin embargo, una cosa tiene que coincidir con la otra En sus *Principios fundamentales de la ciencia natural,* él mismo dió el ejemplo de tratar como una ciencia de la reflexión y con el método de ésta, una ciencia que creía así poder reivindicar para la filosofía. —Si Kant atacó la metafísica anterior sobre todo con respecto a la materia, *Jacobi* la atacó principalmente por su modo de demostrar, y puso de relieve de la manera más clara y profunda el punto fundamental, es decir, que tal método de demostración está encerrado absolutamente en el círculo de la rígida necesidad de lo finito, y que la *libertad',* es decir, el *concepto,* y, con éste *todo lo existente de verdad,* queda allende aquel método e inalcanzable por él. —Según el resultado de Kant, es la propia materia de la metafísica, la que la lleva a las contradicciones, y el aspecto defectuoso del conocer consiste en su *subjetividad;* según el resultado de Jacobi, en cambio son el método y toda la naturaleza del conocer mismo los que afirman solamente una *conexión de condicionalidad y dependencia,* y, por ende, se muestran inapropiados para lo que existe en sí y por sí y representa lo absolutamente verdadero. En realidad, por cuanto el principio de la filosofía es el *concepto infinito y libre* y todo su contenido se funda solamente sobre él, el método de la finitud carente de concepto no le es apropiado. La síntesis y mediación de este método, esto es, el *demostrar,* no lleva más allá de una *necesidad* opuesta a la libertad —es decir, lleva a una *identidad*

---

[3] Por ejemplo, en los *Elementos de arquitectura,* de Wolff, el *octavo teorema* reza así: Una ventana tiene que ser tan ancha que dos personas puedan asomarse cómodamente una al lado de la otra. —*Demostración:* pues a menudo acontece que se asoma uno a la ventana con otra persona, a fin de mirar alrededor de sí. Ahora bien, como el arquitecto tiene que satisfacer en todo los fines principales del dueño del edificio (§ 1), así también tiene que hacer la ventana tan ancha que dos personas puedan hallar espacio en ella, una al lado de la otra. C. D. D.

El *mismo* autor en los *Elementos de la fortificación, segundo teorema:* Cuando el enemigo acampa en las cercanías y se sospecha quo quiera liberar, por medio de un socorro, la plaza fuerte sitiada, hay que trazar una línea de circunvalación alrededor de toda la fortaleza. *Demostración:* las líneas de circunvalación impiden que nadie pueda penetrar desde afuera en el campo (§ 311). Pero los que quieren liberar del sitio la plaza fuerte, pretenden penetrar en el campo desde fuera. Por lo tanto, si se quiere detenerlos, hay que trazar una línea de circunvalación alrededor del campo. Por consiguiente, si el enemigo acampa en la vecindad y se presume que intenta liberar del sitio, por medio de un socorro, la fortaleza, el campo tiene que ser encerrado en líneas de circunvalación. C. D. D.

de lo dependiente, identidad que está sólo *en sí*, sea que se la conciba como *intrínseca* o como *extrínseca*, mientras que lo que constituye la realidad en ella, es decir, lo diferenciado y lo que ha penetrado en la existencia, sigue siendo en absoluto un *diferente independiente, y,* por ende, un *finito.* Por lo tanto, esta *identidad* misma no alcanza aquí a la *existencia,* y queda siendo lo *puramente intrínseco* o es lo *puramente extrínseco,* por cuanto su contenido determinado le es dado. Desde ambos puntos de vista esta identidad es un abstracto, no tiene su lado real en ella misma, y no está puesta como *identidad determinada* en sí y por sí. El *concepto,* del que sólo se trata y que es en sí y por sí lo infinito, se halla excluido así de este conocer.

Por lo tanto, en el conocer sintético, la idea logra su fin sólo cuando el *concepto* se realiza *por el concepto* según sus *momentos* de la *identidad* y de las *determinaciones reales,* o sea según la *universalidad y* las diferencias *particulares* (y además también *como identidad,* que es *conexión* y *dependencia* de lo diferente). Pero este objeto suyo no le es apropiado: en efecto el concepto no se realiza como *unidad de sí con sí mismo en su objeto o sea en su realidad;* en la necesidad se halla por él su identidad, en la cual, empero, la necesidad no representa ella misma la *determinación,* sino como una materia que le queda extrínseca, es decir, una materia que no está determinada por el concepto, y donde, por ende, éste no se conoce a sí mismo. En general, por lo tanto, el concepto no está por sí, no se halla al mismo tiempo determinado en sí y por sí según su unidad. Por esta razón, la idea no logra todavía en este conocer la verdad, a causa de la insuficiencia del objeto frente al concepto subjetivo. —Pero la esfera de la necesidad es la más alta cumbre del ser y de la reflexión; ella traspasa en sí y por sí misma a la libertad del concepto. La identidad interna traspasa a su manifestación, que es el concepto como concepto. La manera en que se verifica *en sí* este *traspaso* de la esfera de la necesidad al concepto, ha sido mostrada en el examen de la primera, como también se ha mostrado al comienzo de este libro que este traspaso es la *generación del concepto.* Aquí la *necesidad* tiene la posición de ser la *realidad o* sea el *objeto* del concepto, como también el concepto, al que ella traspasa, se halla desde ahora como objeto de aquél. Pero el traspaso en sí mismo es idéntico. También aquí está sólo *en sí* y se halla todavía fuera del conocer en nuestra reflexión, es decir, constituye su misma necesidad, todavía interna. Solamente el resultado existe por él. La idea, por cuanto el concepto, por *sí,* es ahora lo determinado en sí y por sí, es la idea *práctica,* esto es *el actuar.*

B. LA IDEA DEL BIEN

Mientras el concepto, que es objeto para sí -mismo, está determinado en sí y por sí, el sujeto está determinado para sí mismo como *individuo.* Como subjetivo,

tiene de nuevo la presuposición de un ser-otro existente en sí; es el *impulso* a realizarse, el fin, que quiere darse *por sí mismo* una objetividad y realizarse en el mundo objetivo. En la idea teorética, el concepto subjetivo se halla como lo *universal*, como lo *carente de determinación* en sí y por sí, frente al mundo objetivo, de donde toma el contenido determinado y el rellenamiento. En cambio, en la idea práctica, el concepto se halla como real frente a lo real; pero la certeza de sí mismo, que el sujeto tiene en su ser-determinado en sí y por sí, es una certeza de su propia realidad, y de la *irrealidad* del mundo. No sólo el ser-otro del mundo, como universalidad abstracta, es para él lo nulo, sino que lo son también la individualidad de aquel mundo y las determinaciones de su individualidad. El sujeto ha reivindicado aquí, para sí mismo, la *objetividad;* su determinación en sí es lo objetivo, pues él es la universalidad, que al mismo tiempo está determinada en absoluto. El mundo, que antes era objetivo, ahora, al contrario, es solamente algo puesto, determinado *inmediatamente* de varias maneras, que, empero, por ser determinado sólo inmediatamente, carece en sí mismo de la unidad del concepto y es nulo por sí.

Esta determinación contenida en el concepto, igual a él, y que incluye en sí la exigencia de la realidad exterior individual es el *bien.* Se presenta con la dignidad de ser absoluto, pues es la totalidad del concepto en sí, es lo objetivo, al mismo tiempo en la forma de la libre unidad y de la subjetividad. Esta idea es superior a la idea del conocer ya considerado, pues no sólo tiene la dignidad de lo universal, sino también la de lo absolutamente real. —Es el *impulso*, por cuanto este real es aún subjetivo, y tal que se pone a sí mismo, y no tiene al mismo tiempo la forma de la presuposición inmediata. Su impulso para realizarse, no es propiamente el de darse una objetividad —ésta la tiene en sí misma— sino sólo el de darse esta vacía forma de la inmediación. —Solamente la actividad del fin, por ende, no está dirigida contra sí misma, para acoger en sí una determinación dada y apropiársela, sino más bien para poner su propia determinación, y darse, por medio de la eliminación de las determinaciones del mundo exterior, la realidad en forma de realidad externa. La idea de la voluntad, corno lo que se determina a sí mismo, tiene *por sí,* en sí misma el *contenido.* Ahora bien, éste es por cierto un contenido *determinado,* y por lo tanto *finito* y *limitado;* la autodeterminación es esencialmente *particularización,* pues la reflexión de la voluntad en sí es, como unidad negativa en general, también individualidad en el sentido de excluir y de presuponer un otro. Sin embargo, la particularidad del contenido es, ante todo infinita por vía de la forma del concepto, de la cual este contenido constituye la propia determinación, mientras tiene en él la identidad negativa de sí consigo mismo, y por eso no tiene solamente un particular, sino su infinita individualidad. La *finitud* mencionada del contenido en la idea práctica es, por ende, una y la misma cosa con el hecho de que esta idea, en primer lugar, es todavía una idea que no se ha realizado aún. El concepto es, *por él*, lo existente en sí y por *sí;* aquí es la idea en la forma de la objetividad existente *por sí misma.* Por un lado lo subjetivo no es por eso ya sólo algo *puesto*, arbitrario o accidental, sino un absoluto; pero, por otro lado, esta *forma de la existencia*, es decir, el *ser-por-sí*,

todavía no tiene la forma del *ser-en-sí.* Lo que, según la forma como tal, aparece como oposición, aparece en la forma del concepto, reflejada en *simple identidad,* es decir, en el contenido, como simple determinación del mismo. El bien, aunque valga en sí y por sí, es de este modo un cierto fin particular, que, empero, no tiene que lograr su verdad sólo por medio de la realización, sino que es ya por sí lo verdadero.

El propio silogismo de la *realización* inmediata no necesita aquí mayor elaboración; es sola y absolutamente el silogismo ya considerado, el de la *finalidad extrínseca.* Solamente el contenido constituye su diferencia. En la finalidad externa, como finalidad formal, este contenido era un contenido indeterminado, finito en general; aquí es, sí, todavía un contenido limitado, pero, como tal, es al mismo tiempo absolutamente valedero. Sin embargo, con respecto a la conclusión, o sea al fin realizado, se presenta también otra diferencia. El fin limitado, en su *realización,* no alcanza de igual manera sino al *medio;* puesto que, en su comienzo, ya no es en sí y por sí un fin determinado, queda, aun cuando está realizado, corno algo tal que no existe en sí y por sí. Y si el bien a su vez está aún fijado como algo *finito,* y es esencialmente tal, tampoco él puede sustraerse, pese a su infinitud interior, al destino de la finitud —un destino, que aparece en muchas formas. El bien realizado es bien a causa de lo que representa ya en el fin subjetivo, en su idea; la realización le da una existencia exterior; pero, como esta existencia está determinada sólo como la exterioridad que en sí y por sí es nula, el bien no ha logrado en ella, sino una existencia accidental, que puede ser destruida, no ya una realización correspondiente a su idea. —Además, como por su contenido, el bien es algo limitado, hay también varias clases de bienes; el bien existente no sólo está sometido a la destrucción, de parte de la accidentalidad exterior y del mal, sino también de parte de la colisión y del contraste del bien mismo. Del lado del mundo objetivo, que se presupone con respecto a él, y en cuya presuposición consiste la subjetividad y finitud del bien, y que procede por su propio camino como otra subjetividad, la misma realización del bien está expuesta a obstáculos, e incluso a la imposibilidad. El bien queda así un *deber ser;* existe *en sí y por sí;* pero el *ser,* siendo la última inmediación abstracta, queda determinado, frente a él, *también* como un *no-ser.* La idea del bien acabado es, por cierto, un *postulado absoluto;* pero nada más que un postulado, es decir, lo absoluto afectado por la determinación de la subjetividad. Están todavía los dos mundos en oposición; uno como un reino de la subjetividad en los puros espacios del pensamiento transparente, el otro como un reino de la objetividad, en el elemento de una realidad exteriormente multiforme, que es un reino de la oscuridad, todavía cerrado. El desarrollo completo de la contradicción no solucionada, de aquel fin *absoluto,* al que se opone *de manera insuperable* la *limitación* de esta realidad, ha sido considerado más detenidamente en la *Fenomenología del Espíritu* (Philos. Bibliothek, Tomo 114, pág. 388 y sigts.). Dado que la idea contiene en sí el momento de la perfecta determinación, el otro concepto con que se relaciona en ella el concepto, tiene, al mismo tiempo, en su subjetividad, el momento de un objeto; por consiguiente la idea se presenta aquí

en la forma de la *autoconciencia, y* coincide, por este solo lado, con la exposición de ésta.

Sin embargo, lo que todavía falta a la idea práctica, es el momento de la verdadera y propia conciencia misma, es decir que el momento de la realidad haya logrado en el concepto por sí la determinación del *ser extrínseco.* —Este defecto puede también considerarse de la manera siguiente: que a la idea *práctica* le falta aún el momento de la idea *teorética.* Es decir que, en esta última, se halla en el lado del concepto subjetivo, o sea del concepto intuido en sí por el concepto, solamente la determinación de la *universalidad.* El conocer se conoce solamente como aprender, como la identidad del concepto consigo mismo *indeterminada* por sí misma; el rellenamiento, es decir, la objetividad determinada en sí y por sí, representa para ella algo *dado,* y el *verdadero ser* es la realidad existente de modo independiente del poner subjetivo. En cambio, para la idea práctica, esta realidad, que se halla al mismo tiempo frente a ella como límite insuperable, vale como lo nulo en sí y por sí, que tendría que conseguir antes su verdadera destinación y su único valor, solamente por medio de los fines propios del bien. Por consiguiente la voluntad se interpone ella misma en el camino de la consecución de su fin, solamente por cuanto ella se separa del conocer, y la realidad exterior no logra, por medio de ella, la forma de lo que existe de verdad; por consiguiente la idea del bien puede hallar su acabamiento sólo en la idea de lo verdadero.

Sin embargo, ella efectúa este traspaso por sí misma. En el silogismo del actuar, una de las premisas es la *relación inmediata* del *fin bueno con la realidad,* de la cual aquél se apodera, y que utiliza en la segunda premisa, como *medio* exterior, dirigido en contra de la realidad extrínseca. El bien, para el concepto subjetivo, es lo objetivo; la realidad, en su existencia, se contrapone a él como limitación insuperable, sólo por cuanto ella tiene todavía la determinación de una *existencia inmediata,* no de una existencia objetiva en el sentido del ser-en-sí y por-sí; más bien ella es lo malo o lo indiferente, sólo apto para ser determinado, y carente de valor en sí mismo. Este ser abstracto, que en la segunda premisa se contrapone al bien, ha sido empero eliminado ya él mismo por la idea práctica; la primera premisa de su actuar es la *objetividad inmediata* del concepto, según la cual el fin, sin ninguna resistencia, se comunica con la realidad, y está en simple, idéntica relación con ella. Por lo tanto, hay sólo que unificar los pensamientos de sus dos premisas. A lo que se ha realizado ya, respecto del concepto objetivo, inmediatamente en la primera premisa, hay que añadir en la segunda ante todo sólo esto, que tal concepto se halla puesto por la mediación, y por lo tanto, puesto por *él* mismo.

Ahora bien, como en la relación teleológica en general, el fin realizado es, por cierto, a su vez sólo un medio, pero viceversa el medio es también el fin realizado, así igualmente, en el silogismo del bien, la segunda premisa ya *en sí* se halla presente de inmediato en la primera; sin embargo esta inmediación no es suficiente, y la segunda queda ya postulada por el primero; la realización del bien frente a otra realidad opuesta es la mediación que es esencialmente necesaria para

la relación inmediata y' para la realización del bien. En efecto ella constituye sólo la primera negación, o sea el ser-otro del concepto; es una objetividad, que sería un sumergirse del concepto en la exterioridad; la segunda sería la eliminación de este ser-otro, por cuyo medio, únicamente, la realización inmediata del fin se convierte en realidad del bien, como del concepto existente por sí, por cuanto está puesto en ella como idéntico consigo mismo, no con un otro, *y* por ende, está sólo como libre. Si ahora, con esto, el fin del bien no estuviera todavía realizado, entonces esto sería una recaída del concepto en el punto de vista que tenía antes de su actividad —es decir, en el punto de vista de la realidad determinada como nula, aunque presupuesta como real—, una recaída que se transforma en el progresar en la mala infinitud, y que tiene su fundamento sólo en el hecho de que al eliminar aquella realidad abstracta, esta eliminación queda olvidada igualmente de inmediato, o sea que se olvida que esta realidad se halla más bien ya presupuesta como la realidad que no es objetiva, sino nula en sí y por sí.

Por consiguiente, este repetirse de la presuposición del fin todavía no realizado, después de la efectiva realización del fin, se determina también del modo siguiente: que el *comportamiento subjetivo* del concepto objetivo se halla reproducido y convertido en perenne, y con eso la *finitud* del bien, tanto según su contenido como según su forma, aparece como la verdad permanente, así como su realización aparece siempre en absoluto como un acto *singular,* no como un acto *universal.* En realidad, esta determinación se ha eliminado en la realización del bien; lo que todavía *limita* el concepto objetivo, es su propia *visión* de sí, que desaparece mediante la reflexión acerca de lo que es su realización *en sí;* por esta visión el concepto objetivo se interpone sólo respecto a sí mismo en el camino, y por eso no tiene que dirigirse en contra de una realidad exterior, sino en contra de sí mismo.

Vale decir, la actividad en la segunda premisa que produce solamente un *ser-por-sí* unilateral (de modo que el producto aparece como un producto *subjetivo* e *individual, y* en esto se repite así la primera- presuposición), constituye, en verdad, al mismo tiempo el ponerse de la identidad, *existente en sí,* del concepto objetivo y de la realidad inmediata. Esta última está determinada por la presuposición de que, debe tener sólo una realidad fenoménica, y debe ser, en sí y por sí nula y determinable en absoluto por medio del concepto objetivo. Puesto que por la actividad del concepto objetivo, la realidad exterior queda modificada, y su determinación queda así eliminada, precisamente por eso se la priva de la realidad puramente aparente, de la determinabilidad exterior y de la nulidad; con lo cual queda *puesta* corno existente en sí y por sí. En eso se elimina en general la presuposición, es decir, la determinación del bien como un fin puramente subjetivo y limitado con respecto a su contenido, y se eliminan tanto la necesidad de realizarlo sólo por medio de la actividad subjetiva, como esta actividad misma. En el resultado la mediación se elimina a sí misma; el resultado es una *inmediación,* que no es el restablecimiento de la presuposición, sino más bien su ser-eliminada. La idea del concepto determinado en sí y por sí se halla puesta con esto, como idea que está ahora no solamente en el sujeto activo, sino también

como una realidad inmediata, y viceversa esta realidad, tal como está en el conocer, está puesta de manera que sea una objetividad verdaderamente existente. La individualidad del sujeto, por la que éste se hallaba afectado por vía de su presuposición, ha desaparecido con ésta; el sujeto, por lo tanto, ahora se halla como *identidad libre, universal, consigo mismo,* para la cual la objetividad del concepto representa una objetividad *dada, presente* de inmediato para el sujeto mismo, así como también éste se conoce como el concepto determinado en sí y por sí. Por lo tanto, en este resultado se ha restablecido el *conocer*, y se ha reunido con la idea práctica; la realidad previamente hallada está determinada, al mismo tiempo, corno el fin absoluto realizado; pero no, corno en el conocer inquisitivo, puramente como mundo objetivo, sin la subjetividad del concepto, sino como mundo objetivo, cuyo motivo interior y subsistencia real es el concepto. Esto es la idea absoluta.

TERCER CAPÍTULO

LA IDEA ABSOLUTA

LA IDEA ABSOLUTA, tal como ha resultado, es la identidad de la idea teórica y de la práctica, cada una de las cuales, todavía unilateral de por sí, tiene en sí la idea misma, sólo como un más allá que se busca y como un fin que no se logra. Por lo tanto, cada una es una *síntesis del esfuerzo,* que tiene, y al mismo tiempo *no tiene* la idea en sí, y que traspasa de uno al otro pensamiento, pero no los reúne ambos, sino que permanece en la contradicción de ellos. La idea absoluta, como concepto racional que en su realidad coincide sólo consigo mismo, constituye de un lado, a causa de esta inmediación de su identidad objetiva, el retorno a la *vida;* pero ha eliminado igualmente esta forma de su inmediación y tiene en sí la mayor oposición. El concepto no es solamente *alma,* sino libre concepto subjetivo, existente por sí, y que, por ende, tiene la *personalidad* -es el concepto objetivo práctico, determinado en sí y por sí, que, como persona, es subjetividad impenetrable, indivisible (atómica)— pero no es, tampoco individualidad exclusiva, sino que es por sí *universalidad* y *conocimiento,* y tiene en su otro *su propia* objetividad como objeto. Todo lo demás es error, turbiedad, opinión, esfuerzo, albedrío y caducidad; sólo la idea absoluta es *ser, vida* imperecedera, *verdad que se conoce a sí misma,* y es *toda la verdad.*

La idea absoluta es el único objeto y contenido de la filosofía. Por cuanto contiene en sí *toda determinación* y su esencia consiste en volver a sí a través de su autodeterminación o particularización, tiene diferentes configuraciones, y la tarea de la filosofía es reconocerla en éstas. La naturaleza y el espíritu son, en general, diferentes maneras de representar *su existencia;* el arte y la religión son sus diferentes maneras de comprenderse y darse una existencia apropiada; la filosofía tiene el mismo contenido y el mismo fin que el arte y la religión; pero es la manera más elevada de comprender la idea absoluta, pues su manera es la más elevada de todas, el concepto. Por consiguiente ella comprende en sí aquellas configuraciones de la finitud real e ideal, así corno las de la infinitud v santidad y las comprende y se comprende a sí misma. La deducción y el conocimiento de

estas particulares maneras es ahora la ulterior tarea de las ciencias filosóficas particulares. También el carácter *lógico* de la idea absoluta puede llamarse una de sus maneras; pero, mientras que la *manera* indica una *especie particular,* una *determinación* de la forma, viceversa el carácter lógico es la manera universal, en que todas las maneras particulares están eliminadas y envueltas. La idea lógica es la idea misma en su pura esencia, así como se halla incluida en la simple identidad en su concepto' cuando todavía no ha penetrado, en el *aparecer,* en una determinación de forma. Por consiguiente la lógica representa el movimiento propio de la idea absoluta, sólo como el *Verbo* originario, que es una *manifestación,* pero una manifestación de naturaleza tal, que, como extrínseca, inmediatamente ha desaparecido de nuevo, al existir. Por lo tanto, la idea existe sólo en esta su propia determinación de *entenderse;* se halla en el *pensamiento puro,* donde la diferencia no es todavía un *ser-otro,* sino que es completamente transparente a sí misma y así queda. —La idea lógica tiene así, como *contenido,* a sí misma, como *forma infinita* —la *forma,* que, por lo tanto, constituye lo contrapuesto al *contenido,* puesto que éste es la determinación formal que ha vuelto a sí y se ha eliminado en la identidad, de manera que esta identidad concreta está frente a aquella identidad desarrollada como forma. El contenido tiene la figura de un otro y de algo dado, frente a la forma, que, como tal, está en absoluto en *relación y* cuya determinación al mismo tiempo, está puesta como apariencia. —La idea absoluta misma tiene, con más exactitud, sólo lo siguiente como su contenido: que la determinación formal es su propia totalidad completa, es decir, el concepto puro. La *determinación* de la idea y todo el curso de esta determinación, han venido a constituir así el objeto de la ciencia lógica, de cuyo curso ha surgido por *sí* la idea absoluta misma; pero, por sí, ésta se ha mostrado de la manera siguiente, que su determinación no tiene la figura de un *contenido,* sino que está en absoluto como *forma,* y que de acuerdo con eso la idea está corno la idea *absolutamente universal.* Por lo tanto, lo que hay que considerar todavía aquí, no es un contenido como tal, sino lo universal de la forma del contenido, es decir el *método.*

El *método* puede, primeramente, aparecer como la simple *manera y forma* de conocer, y, en efecto, tiene la naturaleza de esta manera. Pero la manera y forma, como método, no es sólo una modalidad del *ser, determinada en sí y por sí,* sino que, corno modalidad del conocer, está puesta como determinada por el *concepto* y como la forma, por ser ésta el alma de toda objetividad v por cuanto todo contenido, determinado de cualquier modo, tiene su verdad sólo en la forma. Si se acepta el contenido, a su vez, corno dado al método, y como provisto de una particular naturaleza, entonces, en tal determinación, el método es, como lo lógico en general, una forma puramente *extrínseca.* Sin embargo, en contra de esto, no sólo puede apelarse al concepto fundamental de lo lógico, sino que todo el curso de éste, donde se han presentado todas las configuraciones de un dado contenido y de los objetos, ha mostrado su traspaso y su falta de verdad. Y lejos de poder un objeto dado ser la base con que se relacionaría la forma absoluta sólo como determinación extrínseca y accidental, esta forma misma se ha mostrado

más bien como la base absoluta y la suprema verdad. El método ha surgido de esto como *el concepto que se conoce a sí mismo, que tiene por objeto a sí mismo,* como lo absoluto, ya sea subjetivo, ya sea objetivo, y por lo tanto como el puro corresponderse del concepto y de su realidad, es decir, como una existencia que es el concepto mismo.

Por lo tanto, lo que aquí tiene que considerarse como método, es sólo el movimiento del *concepto* mismo, cuya naturaleza ya ha sido conocida, pero *primeramente* ahora con el *significado* de que *el concepto es todo,* y su movimiento es la *actividad universal absoluta,* esto es, el movimiento que se determina y se realiza a sí mismo. Por consiguiente el método tiene que ser reconocido como la manera ilimitada, universal, interna y externa, y como la fuerza absolutamente infinita, a la que ningún objeto, mientras se presente como exterior, alejado de la razón e independiente de ella, podría ofrecer resistencia, esto es conservar frente a ella una naturaleza particular y recusarse a ser compenetrado por ella. Por eso el método es el *alma* y la *sustancia, y* cualquier cosa es concebida y conocida en su verdad sólo cuando está *totalmente sometida al método;* éste es el método propio de cada cosa, porque su actividad es el concepto. Esto es también el más verdadero sentido de su *universalidad;* según la universalidad de la reflexión el método se considera sólo como el método para *todo;* pero, según la universalidad de la idea es tanto la manera del conocer, la manera del concepto que se conoce a sí mismo *de modo subjetivo,* como la manera *objetiva,* o más bien la *sustancialidad de las cosas* —es decir, de los conceptos, al aparecer primeramente a la *representación y* a la *reflexión* como *otros.* Por consiguiente el método no sólo es la *potencia* suprema o, mejor dicho, la *potencia única* y absoluta de la razón, sino también su supremo y único *impulso,* que lo lleva a encontrar y conocer, *por sí misma, a sí misma en toda cosa.* —Con esto, *en segundo lugar,* está asignada también la *diferencia del método con respecto al concepto como tal,* es decir, lo *particular* de ellos. Cuando el concepto se consideraba por sí, aparecía en su inmediación; la *reflexión* o sea el *concepto que lo consideraba,* caía en *nuestro* saber. El método es este saber mismo, por el cual el concepto no existe sólo como objeto, sino como su propio actuar subjetivo, como el *instrumento* y medio de la actividad cognoscitiva distinto de ésta, pero como la propia esencialidad de esta misma. En el conocer investigativo, el método es igualmente puesto como *instrumento,* como un medio que se halla del lado subjetivo, y por cuyo medio este lado subjetivo se refiere al objeto. El sujeto, en este silogismo, es un extremo y el objeto es el otro, y aquél se concluye con éste por medio de su método; pero no se concluye en él por sí *consigo mismo.* Los extremos permanecen diferentes, porque el sujeto, el método y el objeto no están puestos como un *único concepto idéntico;* por consiguiente el silogismo es siempre el silogismo formal. La premisa, donde el sujeto pone de su propio lado la forma como su método, es una determinación *inmediata* y por eso, como vimos, contiene las determinaciones de la forma, es decir, las de la definición, la división etc., como hechos *hallados preexistentes en el sujeto.* Viceversa, en el verdadero conocer, el método no sólo

constituye una multitud de ciertas determinaciones, sino el ser-determinado en sí y por sí del concepto, que es el término medio sólo por cuanto tiene también el significado de lo objetivo, y que, por consiguiente, no sólo consigue en la conclusión una determinación externa por medio del método, sino que está puesto en su identidad con el concepto subjetivo.

1. Lo que, por lo tanto, constituye el método, son las determinaciones del concepto mismo y sus relaciones, que ahora tienen que ser consideradas en su significado de determinaciones del método. —En eso, *en primer lugar,* hay que empezar desde el *comienzo.* De éste ya se ha hablado al comienzo de la lógica misma, como también más arriba, a propósito del conocer subjetivo, y se ha mostrado que, cuando el comienzo no se ha efectuado de manera arbitraria y con una falta de conciencia categórica, parece, sin duda, crear muchas dificultades, pero no obstante es de naturaleza muy simple. Puesto que es el comienzo, su contenido es un *inmediato,* pero un inmediato tal, que tiene el sentido y la forma de la *universalidad abstracta.* Ya sea constituido por un contenido del *ser,* o de la *esencia,* o del *concepto,* el comienzo por lo tanto, es algo *asumido, hallado, asertórico,* por cuanto es un *inmediato.* Pero, *en primer lugar* no es un inmediato de la *intuición sensible* o de la *representación,* sino del *pensar,* que, a causa de su inmediación, puede llamarse también una *intuición* suprasensible, *interior.* Lo inmediato de la intuición sensible es un *múltiple* y un *individuo.* Pero el conocer es un pensar conceptual, y su comienzo, por ende, se halla aún *sólo en el elemento del pensar* --es un *simple* y un *universal.* —De esta forma se habló ya a propósito de la definición. En el comienzo del conocer finito, la universalidad se halla igualmente reconocida como determinación esencial, pero considerada sólo como determinación del pensar y del concepto, en oposición con el ser. De hecho, esta *primera* universalidad es una universalidad *inmediata, y* por eso tiene igualmente el significado del *ser;* en efecto el ser es precisamente esta referencia abstracta a sí mismo. El ser no necesita otra deducción, como si compitiera a lo abstracto de la definición sólo porque se lo hubiera tomado de la intuición sensible, o de cualquier otra fuente, y fuera, por lo tanto, mostrado. Este mostrar y deducir concierne a una *mediación,* que es más que un puro comienzo, y es una mediación tal, que no pertenece al concebir que piensa, sino que es la elevación de la representación, o sea de la conciencia empírica y que razona, hasta el punto de vista del pensar. Según la oposición corriente entre pensamiento o concepto y ser, aparece como una verdad importante que a aquél no le compita todavía, por sí, ningún ser, y que éste tenga un fundamento propio, independiente del pensamiento mismo. Sin embargo, la simple determinación del *ser* es tan pobre en sí, que ya por eso no se la puede destacar mucho; lo universal es inmediatamente él mismo este inmediato, porque, como abstracto, es también sólo la referencia abstracta a sí mismo, constituida por el ser. En realidad, la exigencia de mostrar el ser, tiene un sentido interno ulterior, donde no sólo se halla esta determinación abstracta, sino que se entiende con ella la exigencia de la *realización del concepto* en general, que no se halla en el comienzo mismo, sino que más bien es el fin y la tarea de todo **el** ulterior desarrollo del conocer.

Además, puesto que el *contenido* del comienzo tiene que ser justificado con mostrarlo en la percepción interna o externa, y confirmarlo corno algo verdadero o exacto, ya no se entiende con esto la *forma* de la universalidad como tal, sino su *determinación,* de la que ahora es preciso hablar en seguida. La confirmación del *contenido determinado,* con que se empieza, parece *hallarse detrás* de él; pero, de hecho, tiene que considerarse como un seguir adelante, si en realidad pertenece al conocer conceptual.

Por lo tanto el comienzo no tiene, por el método, ninguna otra determinación que la de ser lo simple y universal; ésta es precisamente la *determinación* por la cual el comienzo es defectuoso. La universalidad es el concepto puro, simple, y el método como conciencia de él, sabe que la universalidad es sólo un momento, y que el concepto, en ella, no está todavía determinado en sí *y* por sí. Pero, con esta conciencia, que quisiera llevar adelante el comienzo sólo a causa del método, éste sería sólo algo formal, puesto en la reflexión extrínseca. Como, empero, el método es la forma objetiva, inmanente, el momento inmediato del comienzo tiene que ser *en él mismo* lo defectuoso, y tiene que poseer el don del *impulso* para llevarse adelante. Sin embargo, en el método absoluto, lo universal no tiene el valor de un puro abstracto, sino de un universal objetivo, es decir, que es *en sí la totalidad concreta;* pero no es todavía esta totalidad puesta, no es todavía esta totalidad por *sí.* Incluso lo universal abstracto, considerado como tal en el concepto, es decir, según su verdad, no sólo es lo *simple,* sino que, como *abstracto,* está ya *puesto* como afectado por una *negación.* Por lo tanto, *no hay* tampoco, ni en la *realidad* ni en el *pensamiento,* nada tan simple y tan abstracto, como en general se imagina. Tal simple es una pura *opinión,* que tiene su fundamento tan sólo en la falta de conciencia acerca de lo que en realidad existe. —Anteriormente hemos definido lo inicial como lo inmediato; la *inmediación de lo universal* es la misma cosa que aquí se expresa como el *ser-en-sí* sin él *ser-por-sí.* —Por consiguiente, puede decirse con razón, que cualquier comienzo tiene que ser efectuado a partir de lo *absoluto,* así como cualquier progreso es sólo la exposición de él, por cuanto *lo existente en sí* es el concepto. Pero, por el hecho de que éste existe sólo *en sí,* al mismo tiempo *no* es lo absoluto, ni tampoco el concepto puesto, ni siquiera la idea; en efecto éstos significan precisamente lo siguiente: que el *ser- en-si* es sólo un momento abstracto, unilateral. Por consiguiente el progresar no es una especie de *superfluidad;* sería tal, si lo inicial fuera de verdad ya lo absoluto. El progresar consiste más bien en que lo universal se determina a sí mismo, y es por *sí* lo universal, es decir, es igualmente individuo y sujeto. Solamente en su perfección es lo absoluto. A este propósito puede recordarse que el comienzo, que *en sí* es totalidad concreta, puede ser, como tal, también *libre* y su inmediación puede tener la determinación de una *existencia externa.* El *germen de lo viviente* y el *fin subjetivo* en general se han mostrado como tales comienzos, por consiguiente ambos son, por sí mismos, *impulsos.* Lo que no es espiritual y no es viviente, al contrario, es el concepto concreto sólo como *posibilidad real;* la *causa* es el más alto grado en que el concepto concreto tiene, como comienzo, una existencia inmediata en la esfera de

la necesidad. Pero esta causa no es todavía un sujeto, que como tal se conserve también en su efectiva realización. Por ejemplo, el *sol,* y en general todo lo que no es viviente, son existencias determinadas, donde la posibilidad real sigue siendo una totalidad *interna,* y los momentos de la misma no están *puestos* en ellos en forma subjetiva, y, por cuanto se realizan, logran una existencia por medio de *otros* individuos corporales.

2. La totalidad concreta, que constituye el comienzo, tiene, como tal, en ella misma el comienzo de su prosecución y desarrollo. Como concreta, es *distinta en sí;* pero, a causa de su *primera inmediación* los primeros distintos son, en primer lugar, *diferentes.* Sin embargo lo inmediato, como universalidad que se refiere a sí misma, es decir, como sujeto, es también la *unidad* de estos diferentes. —Esta reflexión es el primer grado del seguir adelante, es el surgir de la *diferencia,* es el *juicio,* y el *determinar* en general. Lo esencial consiste en que el método absoluto halla y conoce la *determinación* de lo universal en este universal mismo. El conocer intelectual finito procede en esto de manera tal, que acoge ahora de nuevo, e igualmente de modo extrínseco, los elementos del concreto que había dejado de lado en la generación abstractiva de aquel universal. Al contrario, el método absoluto no se comporta como reflexión extrínseca, sino que torna de su objeto mismo lo determinado, pues ella misma es el principio y el alma inmanentes de él. —Esto es lo que *Platón* exigía del conocer, es decir el *considerar las cosas en sí y por sí mismas;* por una parte considerarlas en su universalidad, por otra parte, empero, no desviarse de ellas, ni acudir a circunstancias, ejemplos y comparaciones, sino sólo tener delante de sí las cosas, y llevar a la conciencia lo que en ellas es inmanente. —Por lo tanto, el método del absoluto conocer es *analítico.* El hecho de que tal método *halle* la ulterior determinación de su universal inicial solamente en éste, constituye la absoluta objetividad del concepto, de la que el método mismo es la certeza. —Sin embargo, este método es también *sintético,* por cuanto su objeto, determinado inmediatamente como *universal simple,* se muestra como un *otro,* por medio de la determinación que él mismo tiene en su inmediación y universalidad. Esta relación de un diferente, que el objeto representa de este modo en sí, no es, empero, ya lo que se considera como síntesis en el conocer finito; ya por su determinación igualmente analítica en general, por la cual representa la relación en el *concepto,* ella se distingue totalmente de esta relación sintética.

Este momento del *juicio,* que es tan sintético como analítico, por cuyo medio lo universal inicial se determina por sí mismo como lo *otro con respecto a sí,* tiene que ser llamado el momento *dialéctico.* La *dialéctica* es una de aquellas viejas ciencias, que han sido más desconocidas en la metafísica de los modernos, y desde luego en general por la filosofía popular, sea de los antiguos sea de los modernos. Diógenes Laercio dice de *Platón,* que, como Tales fue el padre de la filosofía natural, y Sócrates el padre de la filosofía moral, así Platón fue el padre de la tercera ciencia que pertenece a la filosofía, es decir, de la *dialéctica,* un mérito que, por tanto, le fue atribuido por la antigüedad como el mal elevado, pero que a menudo queda totalmente inadvertido por los que más mencionan a

Platón. A menudo se ha considerado la dialéctica como un *arte*, como si se fundara sobre un *talento* subjetivo, y no perteneciera a la objetividad del concepto. Cuál forma y cuál resultado haya conseguido la dialéctica en la filosofía kantiana, es cosa que ya se ha mostrado en los determinados ejemplos de su punto de vista. Hay que considerar como un paso infinitamente más importante el hecho de que la dialéctica haya sido reconocida de nuevo como necesaria a la razón, aunque de esto tenga que extraerse el resultado opuesto a aquel que ha surgido de tal reconocimiento.

Además de aparecer la dialéctica de ordinario como algo accidental, suele revestir una forma más exacta, a saber, que acerca de un dado objeto, por ejemplo del mundo,, del movimiento, del punto, etc., se muestra que le compete una determinación cualquiera —por ejemplo, según el orden de los objetos mencionados, la finitud en el espacio o en el tiempo, el estar en *este* lugar, la negación absoluta del espacio—; pero, después, se muestra que de modo igualmente necesario le compete también la determinación opuesta, por ejemplo, la infinitud en el espacio y en el tiempo, el no estar en este lugar, la relación con el espacio, y, por lo tanto, la espacialidad. La más antigua escuela eleática ha empleado principalmente su dialéctica en contra del movimiento; Platón la empleó a menudo en contra de las representaciones y los conceptos de su tiempo, especialmente de los sofistas, pero también en contra de las puras categorías y determinaciones de la reflexión. El culto escepticismo posterior, no sólo extendió la dialéctica a los llamados hechos de conciencia inmediatos y a las máximas de la vida común, sino también a todos los conceptos científicos. Ahora bien, la conclusión que se extrae de tal dialéctica, es en general la *contradicción* y la *nulidad* de las afirmaciones establecidas. Pero esto, puede efectuarse en un doble sentido: sea en el sentido objetivo, de que el *objeto*, que de esta manera se contradice en sí mismo, se elimine y sea nulo —ésta, por ejemplo, era la conclusión de los eleatas, según la cual, por ejemplo, se negaba la *verdad* al mundo, al movimiento, al punto—, sea en sentido subjetivo, es decir que el *conocer sea defectuoso.* Con esta última conclusión pueden entenderse dos cosas: 19, o bien que es solamente esta dialéctica la que produce este juego de una ilusión equivocada; ésta es la opinión común del llamado buen sentido, que se mantiene adherido a la evidencia *sensible* y a las *representaciones y* los *enunciados habituales;* a veces quietamente —como Diógenes cínico, cuando muestra al desnudo la dialéctica del movimiento, con un silencioso ir y venir— pero a menudo enfureciéndose a veces sólo contra alguna locura, otras veces, cuando se trata de objetos moralmente importantes, contra una especie de acción criminal, que enseñe a convertir en vacilante lo que esencialmente está establecido, y a ofrecer fundamentos para el vicio. —Este último es el punto de vista que se nos presenta en la dialéctica de Sócrates en contra de la dialéctica sofística, y una ira, que, en cambio, costó al mismo Sócrates la vida. En cuanto a la confutación popular, que, como lo hacía Diógenes, contrapone al pensamiento la *conciencia sensible*, y cree tener en ésta la verdad, hay que abandonarla a sí misma; y si la dialéctica elimina algunas determinaciones morales, hay que tener

confianza en la razón, que sabrá establecerlas de nuevo, pero en su verdad y en la conciencia de su derecho, y también de su límite. O bien, en segundo lugar, puede entenderse que el resultado de la nulidad subjetiva no se refiera a la dialéctica misma, sino más bien al conocer, contra el cual ella está dirigida, y en el sentido del escepticismo e igualmente de la filosofía kantiana, al *conocer en general.*

A este propósito, el prejuicio fundamental es que la dialéctica tenga *sólo un resultado negativo;* lo cual recibirá en seguida su más exacta determinación. En primer lugar, con respecto a la forma indicada en que suele presentarse, hay que observar que la dialéctica, y su resultado según tal forma, conciernen al *objeto* que se examina, o también al *conocer* subjetivo, y declaran nulo éste o el objeto, mientras al contrario las *determinaciones,* que se ponen de relieve en él, como en un *tercero,* quedan inobservadas, y se hallan presupuestas como valederas por sí. Es un mérito infinito de la filosofía *kantiana,* el haber llamado la atención sobre este procedimiento carente de crítica y haber dado así el impulso al restablecimiento de la lógica y la dialéctica, en el sentido de la consideración de las *determinaciones del pensamiento en sí y por sí.* El objeto, tal como está fuera del pensar y del concepto, es una representación o también un nombre; las determinaciones del pensamiento y del concepto son aquéllas en que el objeto *es* lo que *es.* De hecho todo depende, por lo tanto, solamente de ellas; ellas son el verdadero objeto y contenido de la razón, y todo lo que de otra manera se comprende como objeto y contenido, a diferencia de ellas, vale sólo por medio de ellas y en ellas. Por consiguiente no hay que considerar como culpa de un objeto o del conocer, si, por su constitución o por una conexión exterior, se muestran dialécticos. De esta manera el uno y el otro se hallan representados como un sujeto, donde las *determinaciones* son llevadas en forma de predicados, de propiedades, de universales independientes, de manera tal, que al ser por sí firmes y exactas, sean puestas sólo por medio de la conexión extraña y accidental, en relación dialéctica y en contradicción en un tercero y por un tercero. Un tal sujeto extrínseco y fijo de la representación y del intelecto, así como también las determinaciones abstractas, lejos de poder considerarse como *últimos,* y como los que deben quedar seguramente como base, tienen más bien que ser considerados ellos mismos como un inmediato y precisamente como un tal presupuesto y un tal momento inicial, que, como se dijo antes, tiene que entenderse como concepto *en sí.* Así, todos los opuestos que se admitan como fijos, tales como por ejemplo, lo finito y el infinito, lo individual y lo universal, no están ya en contradicción a causa de una vinculación exterior, sino que, como lo ha demostrado la consideración de su naturaleza, son más bien en sí y por sí mismos el traspasar. La síntesis y el sujeto, donde ellos aparecen, son el producto de la propia reflexión de su concepto. Cuando la consideración carente de concepto, se detiene en las relaciones exteriores de esos opuestos, y los aísla y los deja como presuposiciones firmes, entonces es más bien el concepto el que fija en ellos la mirada, que los mueve con su alma, y que hace aparecer su dialéctica.

Ésta ahora constituye el mismo punto de vista indicado antes, según el cual un Primero universal, *considerado en sí y por sí*, muestra ser el otro con respecto a sí mismo. Al comprenderla de manera del todo general, esta determinación puede entenderse en el sentido de que, aquí, lo que antes era un *inmediato*, se halla así como un *mediado relacionado* con un otro, vale decir, que lo universal sea como un particular. El *segundo*, que ha surgido así, es, por lo tanto, lo *negativo* del primero, y, por cuanto miramos con anticipación al desarrollo ulterior, es el *primer negativo.* Según este lado negativo, lo inmediato ha *perecido* en el otro; pero el otro no es esencialmente el *negativo vacío*, la *nada*, que se considera como el resultado habitual de la dialéctica, sino que es el *otro del primero* lo *negativo* de lo *inmediato*, y, por lo tanto, está determinado como lo *mediado*, *contiene* en general en sí la *determinación del primero.* El primero está así esencialmente *conservado* y *mantenido* en el otro. Mantener firme lo positivo en *su* negativo, el contenido de la presuposición en el resultado, esto es lo más importante en el conocer racional; se necesita al mismo tiempo sólo la más simple reflexión para convencerse de la absoluta verdad y necesidad de esta exigencia, y por lo que se refiere a los *ejemplos* de pruebas a propósito, toda la lógica consiste en esto.

Por lo tanto, lo que hay ahora, es lo *mediado*, que primeramente, o también considerado de manera igualmente inmediata, es también una determinación *simple*, pues al haber perecido en él el primero, se halla presente sólo el segundo. Como ahora también el primero está *contenido* en el segundo, y éste es la verdad de aquél, así esta unidad puede expresarse como una proposición, donde lo inmediato sea puesto como sujeto, lo mediado, en cambio, como el predicado de aquél: por ejemplo, lo *finito es infinito, uno es muchos, lo individual es lo universal.* Sin embargo, la forma inadecuada de tales proposiciones y juicios, se nota a primera vista. Al tratar del *juicio* se mostró que su forma en general, y principalmente la forma inmediata del juicio *positivo* es incapaz de comprender en sí lo especulativo y la verdad. Por lo menos habría que añadirle igualmente su más próximo complemento, es decir, el juicio *negativo.* En el juicio, el primero tiene como sujeto la apariencia de un subsistir independiente, porque está más bien eliminado en su predicado, como en su otro; esta negación está, sí, encerrada en el contenido de aquellas proposiciones; pero su forma positiva contradice a aquel contenido; por lo tanto, no queda puesto lo que está contenido en *él*, lo que sería precisamente el fin para el cual se emplea una proposición.

La segunda determinación, la determinación *negativa* o *mediada*, es, además, al mismo tiempo *la que media*. Primeramente puede ser considerada como simple determinación, pero según su verdad, es una *conexión* o *relación.* En efecto es lo negativo, pero lo negativo de lo *positivo*, e incluye éste en sí. Por lo tanto, es *lo otro*, pero no lo otro de uno frente al que ella estuviera como indiferente —en este caso no sería otro, ni una conexión o relación—, sino *lo otro en sí* mismo, *lo otro de un otro.* Por esto contiene *su* propio otro en sí, y es así, *como*

contradicción, la *dialéctica puesta de sí misma.* —Dado que lo primero o inmediato es el concepto *en sí,* y que por ende es también, sólo *en sí,* lo negativo, el momento dialéctico consiste así en que la *diferencia,* que aquél contiene *en sí,* se halla puesta en él. En cambio el segundo es él mismo lo *determinado,* la *diferencia* o relación; en él, el momento dialéctico consiste, por ende, en que tiene que poner la *unidad,* que está contenida en él. —Si, a causa de esto, lo negativo, lo determinado, la relación, el juicio, y todas las determinaciones que caen bajo este segundo momento no aparecen por sí mismas ya como la contradicción y como dialécticas, esto es sólo un defecto del pensar, que no unifica sus pensamientos. En efecto, el material, es decir, las determinaciones *opuestas* en una *única relación,* ya están *puestas,* y se hallan presentes para el pensar. El pensar formal, empero, erige como su ley la identidad, deja caer el contenido contradictorio, que tiene delante de sí, en la esfera de la representación, es decir, en el espacio y el tiempo, donde los contradictorios se hallan mantenidos *uno fuera del otro* al estar uno cerca del otro y uno después del otro, y se presentan así a la conciencia sin el recíproco contacto. El pensar formal se crea, a este propósito, el principio determinado de que la contradicción no puede ser objeto del pensamiento; pero, en realidad, el pensamiento de la contradicción es el momento esencial del concepto. El pensar formal piensa, de hecho, también la contradicción; solamente que la aparta inmediatamente de sí, y al hacerlo así traspasa de la contradicción solamente a la negación abstracta.

La negatividad considerada constituye ahora el *punto de repliegue* del movimiento del concepto. Es el *punto simple de la referencia negativa* a sí mismo, la fuente más íntima de toda actividad, de todo automovimiento viviente y espiritual, el alma dialéctica, que tiene todo lo verdadero en sí mismo, y por cuyo medio ella solamente es un verdadero: en efecto, sólo sobre esta subjetividad se funda la eliminación de la oposición entre concepto y realidad y la unidad, que es la verdad. —El *segundo* negativo, lo negativo de lo negativo, al que llegamos, consiste en aquella eliminación de la contradicción; pero, tampoco él constituye una *actividad de una reflexión extrínseca,* tal como no lo es la contradicción, sino que es el *momento más íntimo, más objetivo* de la vida y del espíritu, por cuyo medio éste llega a ser un *sujeto,* una *persona,* un *libre. —La relación de lo negativo consigo mismo* tiene que considerarse como la *segunda premisa* de todo el silogismo. La *primera,* si las determinaciones de *analítico y sintético* están empleadas en su oposición, puede considerarse como el momento *analítico,* por cuanto allí lo inmediato se refiere *de inmediato* a su otro, y, por ende, *traspasa* a él, o más bien ha traspasado —aunque esta relación, como ya se recordó, es también sintética justamente por esto, que es su *otro,* aquél al cual traspasa. La segunda premisa considerada aquí puede ser determinada como la premisa *sintética* porque es la relación de lo *distinto como tal respecto a su distinto.* —Como la primera premisa es el momento de la *universalidad y* de la *comunicación,* así la segunda está determinada por la *individualidad,* que en primer lugar se refiere al otro de manera exclusiva y como por sí y como diferente. Lo negativo aparece como *mediador,* pues incluye en sí tanto a sí

mismo como a lo inmediato, cuya negación representa. Mientras estas dos determinaciones sean consideradas, según una cierta relación, como relacionadas entre ellas de modo extrínseco, lo negativo es sólo lo *formal* que media; pero como absoluta negatividad, el momento negativo de la mediación absoluta es la unidad, que representa la subjetividad y el alma.

En este punto de repliegue del método, el recorrido del conocer vuelve al mismo tiempo a sí mismo. Esta negatividad, en tanto contradicción que se elimina, es el *restablecimiento* de la *primera inmediación,* de la simple universalidad; en efecto, es de inmediato lo otro de lo otro, lo negativo de lo negativo, es decir, lo *positivo,* lo *idéntico,* lo *universal.* Este *segundo* inmediato, si en general se quiere *contar,* resulta en todo el recorrido el *tercero,* con respecto al primer inmediato y a lo mediado. Sin embargo, es también el tercero con respecto al primer negativo, o sea al negativo formal, y respecto a la negatividad absoluta, o sea al segundo negativo. Dado que ahora aquel primer negativo es ya el segundo término, el término contado corno *tercero* puede también ser contado como el *cuarto,* y la forma abstracta puede considerarse, en lugar de una *forma triple,* como una *forma cuádruple.* Lo negativo, o sea la *diferencia,* se halla de este modo contado como una duplicidad. —El tercero, o sea el cuarto, es en general la unidad del primero y del segundo momento, de lo inmediato y de lo mediado. —Que sea esta *unidad,* como también que toda la forma del método sea una *triplicidad,* es por cierto sólo el lado superficial, extrínseco de la manera del conocer. Pero el haber mostrado aún solamente este lado, y haberlo mostrado precisamente en una aplicación más determinada — pues la forma numérica abstracta misma ha sido establecida, como ya se sabe, muy temprano, pero sin concepto, y, por ende, sin consecuencia— tiene que ser considerado igualmente como un infinito mérito de la filosofía *kantiana.* El *silogismo,* que es también el triple, siempre ha sido reconocido como la forma universal de la razón; en parte, empero, *valía* en general como una forma del todo extrínseca, que no determina la naturaleza del contenido; en parte, puesto que en el sentido formal se resuelve puramente en la determinación intelectual de la *identidad,* carece del momento esencial, *dialéctico,* de la *negatividad.* Pero ésta se presenta en la triplicidad de las determinaciones, porque el tercero es la unidad de las dos primeras determinaciones; éstas, empero, siendo diferentes, pueden estar en una unidad, solamente *como eliminadas.* --En realidad, el formalismo se ha apoderado también de la triplicidad, y se ha atenido al vacío *esquema* de ella; el inculto desorden y la pobreza del llamado construir filosófico moderno, que no consiste en otra cosa, que en colgar por todos lados, sin concepto y determinación inmanente, aquel esquema formal, y en emplearlo por un orden exterior, han hecho que aquella forma se volviera aburrida y le ha dado mal renombre. Pero la estupidez de este empleo no puede hacerle perder nada de su valor interior, y tiene que ser siempre apreciado altamente el hecho de que se haya encontrado primeramente aun sólo la forma incomprendida de lo racional.

Con más exactitud, ahora, es el *tercero* lo inmediato, pero, *mediante la eliminación de la mediación;* es lo simple mediante la *eliminación de la diferencia;* lo positivo mediante la eliminación de lo negativo; el concepto que se realiza mediante el ser-otro, y que, mediante la eliminación de esta realidad, se ha fundido consigo mismo, *y* ha restablecido su absoluta realidad, su simple referencia a sí mismo. Por consiguiente este *resultado* es la *verdad.* Es *tanto* inmediación *como* mediación —pero las formas siguientes del juicio: el tercero *es* inmediación y mediación, o bien: *es la unidad* de aquéllas, no son capaces de comprenderlo, porque no es un tercero en reposo, sino propiamente un tercero como esta unidad que es movimiento y actividad que se median consigo mismos. —Como lo inicial era lo *universal,* así el resultado es el *individuo,* lo *concreto,* el *sujeto;* lo que aquello era *en sí,* éste lo es ahora igualmente *por sí;* lo universal está puesto en el sujeto. Los dos primeros momentos de la triplicidad son los momentos *abstractos,* carentes de verdad, que, propiamente por esto, son dialécticos, y se convierten en sujeto por medio de esta negatividad suya. El concepto mismo es, primeramente *para nosotros, tanto* lo universal existente en sí, *como* lo negativo existente por sí, como *también* el tercero existente en sí y por sí, es decir, *lo universal,* que pasa a través de todos los momentos del silogismo. Sin embargo, el tercero es la conclusión, donde el concepto, por medio de su negatividad, se media consigo mismo, y por ende, está puesto *por sí,* como lo *universal y* lo *idéntico de sus momentos.*

Ahora bien, este resultado, puesto que el todo ha vuelto a sí y es *idéntico* consigo mismo, se ha dado de nuevo la forma de la *inmediación.* Por lo tanto, ahora es él mismo tal, como se había determinado lo *inicial.* Como referencia simple a sí mismo es un universal, y la *negatividad,* que constituía la dialéctica y su mediación de éste, se ha fundido también, en esta universalidad, en la *simple determinación,* que puede de nuevo ser un comienzo. A primera vista, puede parecer que este conocimiento del resultado tenga que ser un análisis de él, y que, por consiguiente, tenga que separar de nuevo aquellas determinaciones y el camino que éstas recorren, por cuyo medio el resultado ha surgido y ha sido considerado. Pero, si el tratado del objeto se hace realmente de este modo analítico, entonces pertenece al grado de la idea examinado arriba, es decir, al conocer investigativo, que expone de su objeto sólo lo que *es,* sin la necesidad de su identidad concreta y del concepto de ésta. Pero el método de la verdad, que concibe el objeto, es sin duda, como ya se demostró, analítico él mismo, pues permanece absolutamente en el concepto; pero es al mismo tiempo sintético, pues, por medio del concepto, el objeto está determinado dialécticamente y como otro. El método sobre la nueva base constituída por el resultado considerado como el objeto presente, sigue siendo el mismo método que era por el objeto de antes. La diferencia concierne sólo a la relación de la base como tal; ésta es ahora por cierto igualmente una base, pero su inmediación es sólo *forma,* porque ella

era al mismo tiempo un resultado. Su determinación como contenido, por ende, ya no es algo puramente asumido, sino *deducido y demostrado.*

Éste es el único punto en que el *contenido* del conocer como tal penetra en el círculo de nuestra consideración, porque ahora pertenece al método como contenido deducido. El método mismo se amplía ahora, debido a este momento, en un *sistema.* —En primer lugar, para el método, el comienzo tuvo que ser del todo indeterminado por lo tocante al contenido. El método, por lo tanto, aparece sólo como el alma formal, por la cual y por medio de la cual el comienzo estaba determinado total y solamente según su *forma,* es decir, como lo inmediato y lo universal. Por medió del movimiento indicado el objeto ha conseguido por sí mismo una *determinación* que es un *contenido,* porque la negatividad que se ha fundido en la simplicidad, es la forma eliminada, y como simple determinación, se contrapone a su desarrollo, y ante todo a su oposición misma en contra de la universalidad.

Ahora bien, puesto que esta determinación es la próxima verdad del comienzo indeterminado, lo acusa como algo incompleto, así como acusa al método mismo, que, al partir de aquél, era sólo formal. Esto puede ahora expresarse como la exigencia ya determinada de que el comienzo —por el hecho de ser, frente a la determinación del resultado, él mismo un determinado—, no debe ser considerado como un inmediato, sino como un mediado y deducido. Lo cual puede aparecer como la exigencia del progresar infinito que procede *hacia atrás* en demostrar y deducir — así como a partir del nuevo comienzo, que se ha logrado surge igualmente, por el desenvolvimiento del método, un resultado tal, que el progreso procede al infinito también *hacia adelante.*

A menudo se ha mostrado ya que el progreso infinito pertenece en general a la reflexión carente de concepto. El método absoluto, que tiene al concepto como su alma y contenido, no puede llevar a tal progreso. En primer lugar, ya comienzos como ser, esencia, universalidad pueden parecer tales que tengan toda la universalidad y falta de contenido que se requieren para un comienzo del todo formal, tal como éste debe ser; y que por consiguiente, como comienzos absolutamente primeros, no requieran ni permitan ningún regreso ulterior. Dado que son puras referencias a sí mismos, inmediatas e indeterminadas, no tienen absolutamente en ellos la diferencia que, en otro comienzo,' está puesta de inmediato entre la universalidad de su forma y su contenido. Pero la indeterminación que aquellos comienzos lógicos tienen como su único contenido, es la que constituye precisamente su determinación; ésta consiste justamente en la negatividad de aquéllos corno mediación eliminada; la particularidad de ésta da también a su indeterminación una particularidad, por cuyo medio el ser; la esencia y la universalidad se distinguen entre sí. Ahora la determinación que les compete, así como se hallan considerados por sí, es su determinación inmediata, de la misma manera que la de un contenido cualquiera, y, por ende, necesita una deducción. Para el método, es indiferente si la determinación está considerada como determinación de la forma o bien del contenido. Por lo tanto, para el método no empieza en realidad una nueva manera, por el hecho de que, por

medio del primero de sus resultados se haya determinado un contenido: el método, por esto, no se vuelve ni más ni menos formal que antes. En efecto, por ser el método la forma absoluta, el concepto que se conoce a sí mismo y que conoce todo como concepto, no hay ningún contenido que pueda presentársele y pueda determinarlo como una forma unilateral extrínseca. Por consiguiente, puesto que la falta de contenido de aquellos comienzos no los convierte en comienzos absolutos, no es tampoco el contenido el que como tal pueda llevar el método al infinito progreso, ya sea hacia adelante o hacia atrás. De un lado la determinación, que el método se crea en su resultado, es el momento, por cuyo medio el método es la mediación consigo mismo y convierte el comienzo inmediato en un comienzo mediado. Pero, en cambio, es la determinación aquélla, a través de la cual se desarrolla esta mediación suya: el método, a través de un contenido, como a través de algo que parece un otro respecto a él mismo, vuelve a su comienzo, de manera tal, que no solamente lo restablece, aunque corno un comienzo determinado; sino que el resultado es a la vez la determinación eliminada, y con esto es también el restablecimiento de la primera indeterminación, en la que había empezado. Esto lo realiza el método como un sistema de la totalidad. Hay que considerarlo todavía en esta determinación.

La determinación, que era un resultado, es ella misma, como se demostró, a causa de la forma de la simplicidad en la que se ha fundido, un nuevo comienzo; por cuanto éste es diferente del anterior, precisamente por esta determinación, el conocer se va desarrollando de contenido a contenido. En primer lugar, este progresar se determina por el hecho de que empieza a partir de determinaciones simples, mientras las siguientes se hacen siempre más *ricas y concretas.* En efecto, el resultado contiene su comienzo, y éste, en su curso, se ha enriquecido con una nueva determinación. Lo *universal* constituye la base; el progresar, por ende, no debe entenderse como un *fluir* de *uno* a *otro.* En el método absoluto, el concepto *se conserva* en su ser-otro, lo universal se conserva en su particularización, en el juicio y en la realidad; en cada grado de ulterior determinación lo universal eleva toda la masa de su contenido precedente y, por su progresar dialéctico no sólo no pierde nada, ni deja nada tras de sí, sino que lleva consigo todo lo adquirido y se enriquece y se condensa en sí mismo.

Esta *ampliación* puede considerarse como el momento del contenido, y, en su conjunto, como la primera premisa: lo universal se halla *comunicado* a la abundancia del contenido, y conservado directamente en éste. Pero la relación tiene también su, segundo lado, el negativo o dialéctico. El enriquecimiento progresa en la *necesidad* del concepto, está contenido por éste, y cada determinación es una reflexión sobre sí. Cada nuevo grado del *salir fuera de sí,* es decir, de una *ulterior determinación,* es también un *ir-en-sí,* y la mayor *extensión* es igualmente *mayor intensidad.* Por consiguiente, lo más rico es lo más concreto y lo más *subjetivo,* y lo que se retira a la profundidad más simple, es lo más poderoso y lo más invasor. La cumbre más alta y más afinada es la *pura personalidad,* que, sola, por medio de la absoluta dialéctica, que es su naturaleza,

lo *comprende todo* igualmente *en sí,* y lo conserva, porque se convierte en *lo más libre,* esto es, en la simplicidad, que es la primera inmediación y universalidad.

Así acontece que cada paso del *progreso* en el determinar' ulterior, al alejarse del comienzo indeterminado, es también un *acercamiento de retorno* a éste, y así lo que primeramente puede aparecer como diferente, es decir, la *fundamentación regresiva* del comienzo y su *ulterior determinación progresiva,* caen una en la otra, y son la misma cosa. Pero el método, que así se cierra en un círculo, no puede anticipar, en su desarrollo temporal, que el comienzo sea ya, como tal, algo deducido; para el comienzo, en su inmediación, es suficiente que sea una simple universalidad. Por cuanto es ésta, el comienzo tiene su completa condición, y no necesita pedir disculpas a fin de que se le considere valedero sólo *de modo provisorio e hipotético.* Lo que podría objetarse contra él, por ejemplo, acerca de las limitaciones del conocimiento humano, o de la exigencia de que, antes de ponerse al trabajo, se considere e investigue de modo crítico el instrumento del conocer —son en sí mismas *presuposiciones,* que, como *determinaciones concretas* llevan consigo la exigencia de su mediación y fundamento. Puesto que, con eso,' no tienen formalmente ninguna ventaja sobre el *empezar* por la cosa misma, contra lo cual ellas protestan, y más bien, a causa de su contenido más concreto, necesitan de una deducción, hay que considerarlas sólo como vanas pretensiones de constituir ellas mismas antes que otras cosas el objeto de la atención. Tienen un contenido que no es verdadero, por cuanto convierten en incontestable y absoluto lo que está reconocido como finito y no verdadero, es decir, un conocer *limitado* determinado como *forma e instrumento frente a su contenido.* Este conocer no verdadero es él mismo la forma, el fundar, que va hacia atrás. —También el método de la verdad conoce el comienzo como algo incompleto, porque es comienzo; pero, al mismo tiempo, conoce este incompleto en general como algo necesario, porque la verdad no es sino el venir hacia sí mismo a través de la negatividad de la inmediación. La impaciencia, que quiere *solamente* hallarse allende lo *determinado* (ya sea que a éste se lo llame comienzo, objeto, limitado, o de cualquier otra forma se lo entienda), y que quiere hallarse inmediatamente en lo absoluto, no tiene delante de sí como conocimiento, sino el vacío Negativo, el Infinito abstracto —o bien un absoluto *supuesto,* que es supuesto porque no es puesto, no es *concebido.* Se deja concebir sólo por vía de la *mediación* del conocer, de la cual lo universal y lo inmediato son un momento, pero cuya verdad misma se halla sólo en el largo recorrido y al final. Para la necesidad subjetiva que procede de la falta de conocimiento, y para la consiguiente impaciencia, puede bien darse con *anticipación* una visión general del *conjunto* —por medio de una división efectuada para la reflexión, que, a la manera del conocer limitado, indica, con respecto a lo universal, lo particular como algo *ya existente, y* lo que puede esperarse en la ciencia. Sin embargo, esto no concede nada más que una imagen para la *representación;* en efecto, el verdadero traspaso de lo universal a lo particular, y al todo, determinado en sí y por sí, en que este primero universal mismo, según su

verdadera determinación es a su vez un momento, queda extraño a aquella forma de la división y es sólo la mediación de la ciencia misma.

A causa de la naturaleza del método, que se ha indicado, la ciencia se presenta como un *círculo* enroscado en sí mismo, en cuyo comienzo, que es el fundamento simple, la mediación enrosca al fin; de este modo este círculo es un *círculo de círculos,* pues cada miembro particular, por ser animado por el método, es la reflexión sobre sí, que, por cuanto vuelve al comienzo, es al mismo tiempo el comienzo de un nuevo miembro. Las ciencias particulares son fragmentos de esta cadena, y cada una de ellas tiene un *antes* y un *después;* o, para hablar con más exactitud, tiene sólo un *antes* y en su conclusión misma *indica* su *después.*

Así también la lógica ha vuelto, en la idea absoluta, hacia aquella simple unidad que es su comienzo: la pura inmediación del ser en que al principio toda determinación aparece como extinguida o apartada por la abstracción; es la Idea que, por vía de la mediación, es decir, por vía de la eliminación de la mediación, ha alcanzado su correspondiente igualdad consigo misma. El método es el concepto puro, que se refiere sólo a sí mismo; por consiguiente es la simple *relación consigo mismo,* que es el *ser.* Pero ahora es también un *ser lleno,* o *sea* el *concepto que se concibe a sí mismo,* el ser como la totalidad *concreta,* y al mismo tiempo absolutamente *intensiva.* —Con respecto a esta idea, hay que mencionar aún sólo lo siguiente como conclusión: que en ella, *primeramente,* la *ciencia lógica* ha comprendido su propio concepto. En el *ser,* es decir, en el comienzo de su *contenido,* el concepto de esta ciencia aparece como un saber extrínseco respecto a aquél, y propio de la reflexión subjetiva. Pero, en la idea del conocer absoluto, el concepto se ha convertido en el propio contenido de esta ciencia. Esta misma es el puro concepto, que tiene a sí mismo como objeto, y que, en cuanto recorre, como objeto, la totalidad de sus determinaciones, se desarrolla en la totalidad de su realidad, se convierte en sistema de la ciencia, y concluye así apoderándose de esta comprensión de sí mismo, eliminando de esta manera su posición como contenido y objeto, y reconociendo el concepto de la ciencia. —*En segundo lugar,* esta idea es todavía lógica, está incluida en el puro pensamiento, y es sólo la ciencia del *concepto* divino. La elaboración sistemática es por cierto ella misma una realización; pero mantenida en el interior de la misma esfera. En efecto, la idea pura del conocer, al hallarse incluida en la subjetividad, es un *impulso a* eliminar ésta; y la pura verdad, como último resultado, se convierte también en el *comienzo de otra esfera y ciencia.* Aquí este traspaso necesita sólo ser mencionado.

Vale decir, dado que la idea se pone como absoluta *unidad* del puro concepto *y* de su realidad, y se reúne de ese modo en la inmediación del *ser,* está así como la *totalidad* en esta forma —es decir, la *naturaleza.* Sin embargo, esta determinación no es un *haberse convertido y* un *traspaso,* tal como es, según lo que se dijo anteriormente, el concepto subjetivo que en su totalidad *se convierte en objetividad,* y también el *fin subjetivo que se convierte en vida.* La idea pura, donde la determinación o la realidad del concepto se ha elevado ella misma a concepto, es más bien absoluta *liberación,* por la cual no hay ya más ninguna

determinación inmediata, que no sea al mismo tiempo una determinación *puesta* y el concepto. En esta libertad, por ende, no se verifica ningún traspaso; el ser simple, hacia el cual se determina la idea, queda totalmente transparente para ésta, y es el concepto que en su determinación permanece en sí. El traspaso aquí, por consiguiente tiene que entenderse más bien de la manera siguiente: que la idea *se liberta* a sí misma, segura en absoluto de sí misma y descansando en sí. A causa de esta libertad también *la forma de su determinación* es libre en absoluto —es la *exterioridad del espacio y del tiempo* existente en absoluto por sí misma, sin subjetividad. —En cuanto esta exterioridad existe y es comprendida por la conciencia solamente según la inmediación abstracta del ser, está como pura objetividad y vida exterior; pero en la idea queda en sí y por sí la totalidad del concepto, y la ciencia en la relación del conocimiento divino hacia la naturaleza. Esta primera decisión de la idea pura, es decir, de determinarse como idea exterior, se pone, empero, así solamente como la mediación, de donde el concepto se eleva como existencia libre, que ha efectuado el retorno a sí desde la exterioridad; acaba *en la ciencia del espíritu* su liberación por sí mismo, y halla el supremo concepto de sí mismo en la ciencia lógica, como el puro concepto que se comprende a sí mismo.

F I N

ÍNDICE

ÍNDICE

SEGUNDO CAPÍTULO

EL SER DETERMINADO O LA EXISTENCIA
(DAS DASEIN)

TERCER CAPÍTULO

EL SER-PARA-SÍ

SEGUNDA SECCIÓN

LA MAGNITUD (CANTIDAD)

PRIMER CAPÍTULO

LA CANTIDAD

SEGUNDO CAPÍTULO

EL CUANTO

ÍNDICE

TERCER CAPÍTULO

LA RELACIÓN [O RAZÓN] CUANTITATIVA

TERCERA SECCIÓN

LA MEDIDA

ÍNDICE

PRIMER CAPÍTULO

LA CANTIDAD ESPECÍFICA

SEGUNDO CAPÍTULO

LA MEDIDA REAL

TERCER CAPÍTULO

EL DEVENIR DE LA ESENCIA

ÍNDICE

Libro Segundo

LA DOCTRINA DE LA ESENCIA

PRIMERA SECCIÓN

LA ESENCIA COMO REFLEXIÓN EN SÍ MISMA

PRIMER CAPÍTULO

LA APARIENCIA

SEGUNDO CAPÍTULO

LAS ESENCIALIDADES O DETERMINACIONES DE LA REFLEXIÓN

ÍNDICE

TERCER CAPÍTULO

EL FUNDAMENTO

SEGUNDA SECCIÓN

LA APARIENCIA (O SEA: EL FENÓMENO)

PRIMER CAPÍTULO

LA EXISTENCIA

SEGUNDO CAPÍTULO

LA APARIENCIA (FENÓMENO)

TERCER CAPÍTULO

LA RELACIÓN ESENCIAL

TERCERA SECCIÓN

LA REALIDAD

PRIMER CAPÍTULO

LO ABSOLUTO

SEGUNDO CAPÍTULO

LA REALIDAD

TERCER CAPÍTULO

LA RELACIÓN ABSOLUTA

Libro Tercero

CIENCIA DE LA LÓGICA SUBJETIVA O SEA
LA DOCTRINA DEL CONCEPTO

PRIMERA SECCIÓN

LA SUBJETIVIDAD

ÍNDICE

PRIMER CAPÍTULO

EL CONCEPTO

SEGUNDO CAPÍTULO

EL JUICIO

TERCER CAPÍTULO

EL SILOGISMO

ÍNDICE

ÍNDICE

TERCER CAPÍTULO

TELEOLOGÍA

TERCERA SECCIÓN

LA IDEA

PRIMER CAPÍTULO

LA VIDA

SEGUNDO CAPÍTULO

LA IDEA DEL CONOCER

TERCER CAPÍTULO

LA IDEA ABSOLUTA

ESTA EDICIÓN DE 3,000 EJEMPLARES SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN OFFSET EL DÍA TREINTA DE JULIO DEL AÑO MIL NOVECIENTOS SETENTA Y SEIS EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE LA COMPAÑÍA IMPRESORA ARGENTINA S.A., CALLE ALSINA 2094 – BUENOS AIRES.

CIENCIA DE LA LÓGICA

G.W.F. HEGEL

lmposible contemplar este libro como una pieza bibliográfica catalogada *y* concluída. Obra sin parangón en toda la historia de la filosofía, es a un tiempo abstracta y plena de calor vital. Puede tomarse no ya como una lógica, sino como la príncipal ontología después de la *Metafísica* de Aristóteles.

La Idea, que en Platón era un arquetipo celestial de las cosas terrenas, y en Locke una síntesis de las sensaciones, es en Hegel la esencia misma de la realidad, protagonista de la evolución del universo. Por eso la *Lógica* está penetrada de pasión, al par que estructurada con el más tremendo esfuerzo racional. A raíz de su publicació, el pensamiento humano entró en una etapa como completamente nueva, que está toda vía hoy muy lejos de cerrarse. Por acción o por reacción, por desenvolvimiento o por afinidad, esta obra señala los orígenes del marxismo y del existencialismo: quien la discute no examina las teorías del pasado, sino que hiende la razón humana en carne viva. En torno a ella han escrito con ardoroso verbo un Engels y un Kíerkegaerd, un Dilthey y un Croce; su eco resuena en Alberdi y en Korn. Mucha tinta y mucha sangre se han vertido desde 1848 para dirimir las conclusiones de este libro.

La larga espe ra de los lectores de habla castellana es ahora reparada en la persona del traductor : valia la pena aguardar este momento para recibir la versión de Rodolfo Mondolfo –hecha en colaboración con su esposa, Augusta Mondolfo–, obra consumada de discriminación Iingüística, precisión erudita y profundidad filosófica. Difícilmente otro clásico haya encontrado intérprete de pareja talla . La cultu ra filosófica en nuestro idioma está hoy de parabienes.

HERNÁN RODRÍGUEZ
(De la presentación de la primera edición en castellano; agosto de 1956)

CUARTA EDICIÓN